TROIS MESSAGERS POUR UN SEUL DIEU

Roger Arnaldez



Spiritualités vivantes

Albin Michel

TROIS MESSAGERS POUR UN SEUL DIEU

Roger Arnaldez



Spiritualités vivantes

Albin Michel

9782226053602

ISBN : 978-2-226-29359-6



Centre national du livre

Collection « Spiritualités vivantes »
fondée par Jean Herbert
Nouvelles séries dirigées par
Marc de Smedt

CHAPITRE I

Trois messagers et trois messages

Distinguer pour unir (J. MARITAIN)

Moïse, Jésus et Muḥammad : trois messagers d'un seul et unique Dieu ! Et cependant trois messages différents, trois religions qui s'opposent dans leurs dogmes, parfois dans leur esprit et dans la conception qu'elles ont de Celui qui a envoyé leur fondateur ! Comment comprendre et justifier de telles divergences si le Dieu dont elles se réclament est en Sa réalité le même ? Il faut en effet, pour faire œuvre utile, éviter dès le départ

toute confusion et prendre garde de ne pas tomber dans un syncrétisme hâtif : le syncrétisme est une dégénérescence de la pensée. Or, on constate une tendance marquée chez ceux qui, de nos jours, sont épris d'unité et d'œcuménisme ; elle consiste à juger que, Dieu étant unique, il ne saurait y avoir pluralité de messages ; par suite, tout ce qui s'oppose est extérieur à la révélation véritable : c'est une œuvre humaine qu'il est nécessaire de rejeter pour s'en tenir à l'essentiel : l'existence d'un Dieu unique, Seigneur et Créateur de toutes choses, qui guide l'humanité par sa Parole, et qui réalise les fins dernières de l'homme. Ce point de vue est déjà clairement manifesté dans le Coran (3,64) : « Dis : Ô Gens du Livre, venez-en à une proposition identique entre vous et nous, à savoir que nous n'adorions que Dieu, que nous ne Lui associions rien, que nous ne prenions pas certains d'entre nous pour seigneurs en dehors de Dieu. »

Cette exhortation est accompagnée d'un blâme à l'égard des Juifs et des Chrétiens (9,31) : « Ils ont pris leurs rabbins et leurs moines comme Seigneurs en dehors de Dieu », et les commentateurs musulmans ne manquent pas d'en conclure que les croyances juives et chrétiennes ne résultent pas d'un enseignement divin, mais des spéculations humaines des docteurs de la Loi et des Pères de l'Église. Mais, si on s'en tenait à la lettre de ces versets, le Dieu unique des trois monothéismes ne se distinguerait pas du Dieu unique des philosophes, et, puisque les penseurs grecs, par-delà le polythéisme de la cité, sont arrivés à concevoir un maître suprême de l'univers, dont les différentes divinités ne seraient que les puissances, on peut en conclure que la raison humaine à elle seule peut, sans le recours d'aucune révélation, fonder un véritable monothéisme. Dans ce cas, on n'aura plus besoin

de messagers et l'Islam perdra toute valeur particulière, autant d'ailleurs que le Judaïsme et le Christianisme. Ce sera une pure fantaisie humaine que de penser, pour sauver les religions révélées, que les philosophes ont été inspirés par les prophètes, ainsi que l'ont cru Philon d'Alexandrie et plus tard, en Islam, Abû Sulaymân al-Sijistânî (IVe/Xe siècle) qui écrivait dans *Le Coffret de la Sagesse,* que tous les « sages » de la Grèce avaient reçu la lumière de la « Niche de la prophétie », en s'appuyant sur un verset célèbre de la sourate *al-Nûr* (24, 35) : « Dieu est la Lumière du ciel et de la terre. On peut figurer la lumière comme une niche où se trouve une lampe, la lampe est dans un verre, et le verre est comme si c'était une étoile brillante, allumée à un arbre béni, un olivier qui n'est ni de l'Orient ni de l'Occident, et dont l'huile pourrait presque répandre une clarté, même si aucun feu ne la touchait : Lumière sur lumière !

Dieu conduit vers Sa Lumière qui Il veut. » C'est de ce verset qu'est tirée l'idée de la niche de la prophétie. Néanmoins, si le Tout-Puissant éclaire qui Il veut, il semble un peu aventuré de fonder sur ce verset l'idée que les philosophes seraient touchés par la lumière de cette niche.

Mais le Dieu de l'Islam, non plus que celui du Judaïsme ou du Christianisme, ne s'identifie au Dieu des philosophes. Sans doute une connaissance superficielle du Coran peut-elle faire illusion ; c'est ce qu'illustre le jugement de certains « philosophes » du XVIIIe siècle qui ont vu dans l'Islam une expression de la « religion naturelle ». Mais en fait, la théologie musulmane ne reconnaît ni droit naturel, ni morale naturelle, ni religion naturelle. Ce qui est appelé *fiṭra,* et qu'on traduit parfois par « nature », n'est en réalité que la marque de la création sur la créature, l'ouverture de l'homme à son Créateur. La raison

est donnée pour recevoir et comprendre la Parole de Dieu, non pour s'engager dans des spéculations autonomes. Enfin le Coran apporte une Loi positive, un ensemble de commandements dont la seule justification est le vouloir absolu de Dieu qui légifère comme Il veut. Rien n'est plus éloigné d'une loi naturelle.

Par conséquent, de ce point de vue, ce serait fausser l'Islam que d'en faire une sorte de commun dénominateur de tous les monothéismes, car le Coran ne prêche pas seulement l'unicité de Dieu, Sa toute-puissance, Son omniscience, et autres attributs, vérités qui se retrouvent déjà effectivement dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; il enseigne une loi qui n'est pas celle de la Bible, et moins encore celle des Évangiles, une loi qui abroge toutes celles qui l'ont précédée et qui ne sera jamais abrogée ; il demande d'obéir à un prophète que ne reconnaissent ni les Juifs ni

les Chrétiens, et d'ailleurs la définition du prophète et de la prophétie varie de l'une à l'autre des trois religions.

Le problème de la diversité des messages reste donc entier : il n'y a pas moyen de le réduire à un noyau commun si on se place à l'intérieur de l'une des trois familles religieuses : il faut être juif, chrétien ou musulman ; adhérer à une foi qui exclut les deux autres. Si on veut dégager un monothéisme en soi, une théologie monothéiste en soi, une morale monothéiste en soi, des valeurs monothéistes comme telles, il faut sortir à la fois des trois religions monothéistes, se placer en dehors ou au-dessus d'elles, c'est-à-dire en définitive, négliger les particularités de leurs messages, faire abstraction de leur caractère de message, supprimer la notion même de Messager.

Le Dieu d’Israël

Il convient d’ailleurs de noter que les docteurs des trois monothéismes, réfléchissant sur leurs textes sacrés, n’ont pas manqué dans leurs controverses directes ou indirectes, d’aborder cette délicate question. Leurs positions sont nettes. Les Juifs ont l’avantage d’être les premiers : la Bible est et reste, d’un point de vue historique, la source unique, et, d’un point de vue dogmatique une référence constante. Le Dieu unique, le premier qui ait été adoré par des hommes d’une façon claire et explicite, c’est le Dieu des Juifs, d’Abraham, d’Isaac et de Jacob, celui qui a fait sortir son peuple d’Égypte, qui l’a conduit jusqu’à la terre promise, qui a fait alliance avec lui pour toujours et lui a envoyé, par Moïse, une loi immuable qui le distingue de tout autre, comme le peuple qu’Il a élu. Sans doute ce Dieu unique est

d'abord l'unique Dieu adoré par ce peuple ; c'est-à-dire que les Hébreux, à la différence de tout leur entourage, rejetaient le polythéisme et n'avaient qu'un seul Dieu, qu'ils honoraient comme leur défenseur, plus puissant que les dieux qu'imploraient leurs ennemis. Les textes sacrés gardent des traces de cet hénothéisme qui fut la première forme du monothéisme. C'est ce que J. Giblet rappelle, dans le *Vocabulaire de théologie biblique :* « Ce monothéisme de la foi a pu longtemps se concilier avec des représentations comportant l'existence "d'autres dieux", de Kamosh par exemple en Moab. » Il est écrit en effet : « Ce dont ton Dieu Kamosh t'a donné possession, ne le possèdes-tu pas ? » (*Juges,* 11,24). On trouvera de nombreux témoignages de cette antique conception dans les *Psaumes :* « Si nous avions oublié le nom de notre Dieu, tendu nos mains vers un dieu étranger *(êl gâr),* Dieu ne

l'aurait-Il pas aperçu ? » (44,21-22.) « Quel dieu *(êl)* est grand comme Dieu *(Elôhîm)* ? » (77,14.) « Car c'est un grand Dieu *(êl)* que Yahveh, et un grand roi au-dessus de tous les dieux *(ĕlôhîm)* » (95,3). Le mot *ĕlôhîm* est un pluriel, et, pris comme tel, il s'applique aux dieux du paganisme. Mais il est également employé pour distinguer le Dieu unique d'Israël. Avec son sens de pluriel, des commentateurs ont suggéré qu'il signifiait les anges : c'est là sans doute le témoignage d'une réaction purement monothéiste contre une lecture simplement hénothéiste. En effet, en lisant la Bible, on constate, en de nombreux passages, une évolution de plus en plus accentuée vers l'idée d'un Dieu unique, créateur et seigneur de toutes choses, et par suite Dieu de tous les hommes. Les dieux du paganisme sont réduits à des idoles : « Car Il est grand Yahveh et très digne de louanges, redoutable, Il l'est plus que tous les *ĕlôhîm,* car

tous les *ĕlôhîm* des peuples sont des idoles *(ĕlîlîm)* » (96, 4-5). D'autres versets emploient le mot ^{c}*âṣâb*^{h} qui veut dire la statue de l'idole : « Leurs idoles (^{c}*ăṣabêhem)* sont de l'argent et de l'or, œuvre des mains de l'homme » (115,4). Parallèlement à cette évolution, le Dieu d'Israël devient le dieu de l'humanité entière : « Lui, Il aime les justes, Il garde les étrangers, Il soutient l'orphelin et la veuve » (146,8-9). Il est la providence de tous les êtres qu'il a créés : « Les yeux de tous attendent de Toi que Tu leur donnes leur nourriture en son temps. Tu ouvres Ta main et Tu rassasies tout vivant de ce qu'il désire » (145,15-16). Ainsi le Dieu d'Israël devient le Dieu de tous. L'Emmanuel (ce qui signifie Dieu avec nous) qui est d'abord « notre Dieu » à nous, fils d'Abraham, et non à vous, les étrangers (ce qu'on appelle le « nous » exclusif : nous autres et non vous) devient le Dieu qui est avec nous tous,

les hommes (« nous » inclusif). Néanmoins, tout en étant reconnu comme le Dieu universel, il reste le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Toutes les nations sont appelées à le reconnaître comme tel. Or, il ne s'agit pas simplement pour elles de confesser son existence et son unicité : il faut écouter Sa Parole et reconnaître l'Alliance qu'il a faite et renouvelée avec les patriarches de son peuple. Ce peuple est, pour l'humanité, le témoin de l'Alliance. Il en témoigne en observant la Loi. Dieu a dit en effet à Abraham : « En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre » *(kol gôyê hâ-âreṣ)* (*Genèse,* 22,18). Donc l'Alliance est en rapport étroit avec la Loi ; Dieu ordonne à Moïse de dire de Sa part au peuple : « Maintenant, si vous écoutez Ma voix et si vous gardez Mon Alliance, vous serez Mon peuple particulier parmi tous les peuples » (*Exode,* 19,5). Et quand Moïse eut reçu la Loi, « ayant pris le Livre de l'Alliance

(sêp^{h}er ha-b^{e}rît^{h}), il le lut en présence du peuple qui répondit : Tout ce qu'a dit Yahveh, nous le ferons et nous y obéirons » (*Exode,* 24,7). On lit également au second Livre des *Rois* (23,3) : « Le roi (Josias), se tenant sur l'estrade, conclut l'Alliance à la face de Yahveh : suivre Yahveh, observer Ses préceptes, Ses commandements et Ses lois, de tout son cœur et de toute son âme, en accomplissant les paroles de cette Alliance qui sont écrites dans ce Livre. » Il faut retenir l'expression « de tout son cœur et de toute son âme » *(b^{e}-k^{h}ol lêb^{h} û b^{he}-k^{h}ol nep^{h}esh).* En effet, ainsi qu'il est dit à plusieurs reprises dans les *Psaumes,* la Loi est pour le serviteur de Dieu un objet d'amour. « Je ferai mes délices de Tes commandements que j'aime » *(âhâb^{h}tî)* (*Psaume,* 119,47). « Et j'aime Ta Loi » *(v^{e} T^{h}ôrât^{h}k^{h}â âhâb^{h}tî)* (*Psaume,* 119,113 et 163). De son côté

« Dieu se complaît en ceux qui le craignent, en ceux qui se confient en Sa grâce » (*Psaume,* 149,4). En somme, c'est la Loi qui met en relation l'homme et Dieu. C'est dans la Loi que se réalise l'amour qui les unit. Par suite, le monothéisme juif réside dans le culte d'un Dieu unique, qui est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu d'un peuple élu, du peuple de la promesse et de l'Alliance. Ce Dieu est en droit Celui de toute la création et de l'humanité entière. Mais les nations étrangères n'auront accès à Ses bienfaits qu'en Le reconnaissant comme le Dieu d'Israël et en observant la Loi de Moïse. L'homme ne peut trouver et adorer le vrai Dieu en dehors de cette Loi éternelle.

Nous sommes donc très loin de l'universalité abstraite du Dieu des philosophes. Et il faut remarquer une importante particularité de la révélation biblique sur Dieu. Jamais Il n'est décrit

ou défini par le moyen de concepts généraux pris en eux-mêmes ; toujours Il Se déroule dans Ses relations avec l'histoire concrète de Son peuple ou des hommes choisis qui ont reçu la charge de le conduire. Ce que la théologie dogmatique appellera « attributs de Dieu », par exemple, n'apparaît qu'au travers des interventions de Dieu dans cette histoire. Ainsi, bien que la *Genèse* commence par le récit de la Création, le Dieu de la Bible n'est pas d'abord et essentiellement présenté comme le Créateur, cause de l'existence du ciel et de la terre. Il est avant tout le Dieu qui a fait sortir son peuple du pays d'Égypte, qui a séparé les flots de la mer pour le faire passer, qui l'a nourri dans le désert, et plus tard, qui l'a libéré de la captivité de Babylone. Les *Psaumes* ne cessent de rappeler les merveilles que Dieu a faites pour son peuple : « Dieu fit pour nous de grandes choses » (*Ps.,* 126,3) et c'est dans les actions merveilleuses que

se découvrent Sa bonté, Sa force, Sa grâce, Sa miséricorde, Son intelligence, Sa sagesse. Sa grandeur, Sa longanimité, etc. Le Dieu d'Israël n'est pas l'objet d'une théologie spéculative, mais l'animateur d'une expérience unique, vécue dans l'histoire. Tel est donc le vrai Dieu, le Dieu unique. Encore une fois on ne saurait le découvrir en dehors de Ses voies, et on ne peut reconnaître Ses voies sans recourir au témoignage de ceux qu'il n'a cessé d'accompagner sur les chemins de leur histoire.

Dans ces conditions, que le Christianisme et l'Islam prêchent le monothéisme, qu'ils aient beaucoup emprunté à la Torah, aux Prophètes, aux Scribes et aux Psaumes, c'est sans aucune valeur aux yeux du Judaïsme. Tant qu'on n'a pas reçu la loi, on n'a pas de contact avec le Dieu véritable qui ne se révèle qu'à son peuple, dans son peuple, par son peuple. C'est l'espérance messianique

qu'à la fin des jours, comme l'annonce le prophète Michée (3,2), « des nations nombreuses marcheront et diront : Allons ! Montons à la montagne de Yaheh, et à la Maison du Dieu de Jacob, pour qu'Il nous instruise de Ses voies et que nous cheminions sur Ses routes, car de Sion sortira la Loi et de Jérusalem la Parole de Yahweh ».

Perspective chrétienne

Le Christianisme se situe directement dans la continuité du Judaïsme. L'existence, aux origines, de communautés judéo-chrétiennes, le prouve clairement. Si des circonstances historiques ont creusé un fossé entre les deux conceptions religieuses, les relations étroites qui rattachent l'une à l'autre n'en demeurent pas moins. Le dieu des Chrétiens est, de leur propre aveu, celui qui

s'est révélé à Abraham, Isaac et Jacob et dont le peuple élu n'a cessé de célébrer la présence, en Lui rendant grâces pour ses immenses bienfaits. Mais l'enseignement de la Bible, tout en exprimant de pures vérités religieuses, est, dans la perspective chrétienne, une propédeutique destinée à former l'esprit humain, dans un peuple choisi à cet effet, en le préparant à recevoir la Révélation définitive apportée par le Christ. Jésus a dit : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes, je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir. Car je vous le dis en vérité, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, il ne passera pas un seul iota ou un seul trait de la Loi avant que tout ne soit réalisé » (*Matthieu,* 5,17-18). Le mot grec, traduit par « accomplir » est le verbe πληρῶσαι qui signifie « remplir ». On ne sait quel terme araméen le Christ a pu employer. Mais la *Peshitto,* syriaque utilise le verbe *mallé,* qui a le même

sens, celui de remplir et d'accomplir. Il semble donc que l'idée d'accomplir la Loi suppose qu'on en remplit les cadres, qu'on lui donne un contenu intérieur complet, qu'on l'intériorise. Et c'est bien ce qui ressort de la suite du texte de Matthieu : « Car je vous dis que si votre justice ne surpasse pas celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux » (*ibid.,* 5,20). Que faut-il entendre par scribes et pharisiens ? Tout l'Évangile l'explique : il s'agit de légistes et de pratiquants légalistes qui s'attachent à déterminer tous les détails matériels de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, et qui s'acquittent de leur devoir, sans plus, avec une conscience satisfaite et tranquille. Mais en dénonçant ce danger, inhérent à la pratique de toute loi, Jésus allait apporter des éléments nouveaux essentiels. Qu'on relise le chapitre V de *Matthieu,* à partir du *Sermon sur la montagne :* « Vous avez

appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras point… Et moi, je vous dis : Quiconque se met en colère contre son frère mérite d'être puni par le tribunal » (5,21-22). La suite est bien connue. Ce que veut le Christ, c'est que la Loi exprime les exigences d'une conscience extrêmement délicate, qui repousse jusqu'aux nuances les plus subtiles du mal. C'est pourquoi il ne s'attache pas à la lettre d'une législation, que l'on peut observer sans être purifié intérieurement, quand ce n'est pas en violant des lois sacrées sous le couvert d'une loi écrite et arrêtée. C'est ainsi qu'il guérissait les malades, même le jour du Sabbat, et qu'il permettait à ses disciples de cueillir ce jour-là des épis pour les manger (*Matthieu,* 12,1-5). À cette occasion il répond à ceux qui l'accusaient de violer la Loi en citant Osée (6,6) : « Si vous compreniez cette parole : *Je veux la piété (ἔλεος) et non le sacrifice,* vous n'auriez jamais condamné

des innocents » (*Matthieu,* 12,7). Le mot ἔλεος traduit l'hébreu *ḥeśed^h^* qui signifie la bonté, la grâce, l'amour, et qui est très souvent appliqué à l'amour compatissant de Dieu pour les hommes qui le craignent. Par exemple, il est dit (*Psaume,* 86,15) : « Mais Toi, Seigneur, Dieu clément et miséricordieux, lent à la colère, tout plein de pitié (ou d'amour : *rab^h^ ḥeśed^h^)* et de fidélité, tourne-Toi vers moi… » Nombreux sont d'ailleurs les passages de la Bible où il est déclaré que les dispositions intérieures du cœur ont plus de prix aux yeux de Dieu, que les rites extérieurs du Sacrifice. C'est ainsi que Samuel dit : « Yahveh trouve-t-il du plaisir aux holocaustes et aux sacrifices, comme Il en a quand on écoute la voix de Yahveh ? Voici : écouter vaut mieux que sacrifier » (I, *Samuel,* 15,22). Et combien célèbre est cet oracle d'Isaïe (1,11 s) : « Que m'importe la multitude de vos sacrifices ? dit Dieu. Je suis

rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux ; Je ne prends pas plaisir au sang des taureaux […]. Vos mains sont pleines de sang ; lavez-vous, purifiez-vous, ôtez la malice de vos actions de devant Mes yeux ! » Jésus ne détruit pas la Loi ; il prêche son intériorisation et sa spiritualisation, de façon qu'il soit vrai de dire : « Et Ta Loi est à l'intérieur de mon cœur (ou de mes entrailles) » (*Psaume,* 40,9). Et si on poursuit pas à pas la prédication de Jésus, on arrive à l'enseignement fondamental. À un Pharisien, docteur de la Loi, qui lui demandait quel est le plus grand commandement, il répond : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. C'est là le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. À ces deux commandements se

rattachent toute la Loi et les Prophètes » (*Matthieu,* 22,37-40).

Ainsi donc, la Loi qu'apporte le Christ est la Loi d'amour ; c'est elle qui « accomplit » la Loi de Moïse en en dégageant l'esprit qui n'est pas une signification symbolique, comme on pourrait le croire quand on oppose l'esprit à la lettre, mais un souffle puissant, capable de régénérer, d'animer, d'intensifier la vie morale et religieuse de l'homme. C'est cette Loi que le psalmiste aimait, qui cesse d'être un ensemble de préceptes dont s'emparent les légistes, qui devient vraiment une présence active en nous de Dieu, qui fait que Dieu est réellement avec chacun de nous, signification parfaitement intériorisée d'Emmanuel. Car, peut-on aimer un texte comme tel, si beau soit-il ? Peut-il remplir une vie humaine ? Oui, mais à une condition, une seule : c'est qu'il porte en lui l'empreinte d'un Aimé. C'était bien certainement

la pensée du psalmiste : dans son amour de la Loi, c'est Dieu qu'il aime. Mais la révélation du Christ va plus loin : il est lui-même la Voie, la Vérité et la Vie, trois termes qui désignaient la Loi. Il est lui-même la Loi, dans sa réalité profonde, la Loi d'amour. En effet, le christianisme voit dans le Christ la Parole éternelle, le Verbe éternel de Dieu devenu homme de chair pour habiter parmi nous. Καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, dit saint Jean (1,14), ce qu'on traduit par : Et le Verbe s'est fait chair. Mais le mot grec *sarx* (chair) traduit très vraisemblablement le mot hébreu *básâr* qui signifie bien « chair », mais qui a aussi le sens d'homme de chair (comme nous dirions de chair et d'os pour bien marquer la réalité humaine). La *Peshito* syriaque emploie le mot de même racine et de même sens : *besârô*. Aimer la Loi, c'est désormais aimer le Christ, Verbe de Dieu. C'est le Christ qui prend dans le cœur des croyants la

place de la Loi qu'il assume dans sa Loi d'amour. « C'est le Christ qui vit en moi ! » s'écrie saint Paul, ce qui répond exactement à : « Ta Loi est à l'intérieur de mon cœur. » Mais aimer le Christ, c'est aimer Dieu, car le Christ est Dieu. Et Dieu Lui-même, enseigne saint Jean, est amour (*Épître,* I, 4-9).

On comprend que les Juifs se soient refusés à suivre les Chrétiens dans une direction qui aboutissait, à leurs yeux, à la destruction de leur Loi, surtout après ce qu'en avait dit saint Paul. On connaît les arguments de l'apôtre. D'abord il remarque qu'Abraham ne vivait pas sous la Loi, quand Dieu lui fit sa promesse : « Car la promesse faite à Abraham qu'il serait héritier du monde, lui ainsi que sa postérité, ne tient pas à la Loi, mais à la justice de la foi » (*Romains,* 4,13). Ensuite, il montre que la Loi en commandant le bien, fait connaître le mal, et que, par elle-même, elle

n'offre aucun secours pour lutter contre la « loi du péché », c'est-à-dire les tendances mauvaises du corps : « Nous savons en effet que la Loi est spirituelle, mais moi, je suis charnel, vendu au péché » (*ibid.,* 7,14). « Car je prends plaisir à la Loi de Dieu, selon l'homme intérieur ; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres » (*ibid.,* 7, 22, 23). Quant au Juif, « c'est celui qui l'est intérieurement, et la circoncision, c'est celle du cœur, dans l'esprit et non dans la lettre » (*ibid.,* 2,29). La purification intérieure ne peut être l'œuvre de la Loi. Mais, dans sa spiritualité, la Loi appelle une grâce qui libère l'homme de la loi du péché, et qui est un fruit de la foi et de l'espérance en Jésus-Christ : « La loi est intervenue pour faire abonder la faute ; mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que,

de même que le péché a régné par la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ Notre Seigneur » (*ibid.* 5,20-21). C'est en Jésus-Christ et par lui que l'homme parvient à vivre la spiritualité intérieure de la Loi, qui se révèle alors Loi d'amour. Or de telles spéculations ne pouvaient que blesser profondément les Juifs.

Mais inversement, on comprend aussi que les Chrétiens aient cru, de bonne foi, qu'ils restaient fidèles à l'enseignement de la Torah et des Prophètes, qu'ils étaient dans la ligne du développement des valeurs spirituelles du Judaïsme. Ils ont alors interprété les livres de la Bible de façon à faire éclater partout la puissance de ces valeurs en montrant qu'elles ne pouvaient se réaliser en dehors du Christ. Ils ont cherché dans les textes l'annonce ou le pressentiment de sa venue, et ils ont vu, dans plusieurs personnages

bibliques, des figures de ce Christ. Ce genre d’exégèse peut être justement critiqué du point de vue de la vérité historique des textes, et les Juifs ont pu aisément le répudier. Le Nouveau Testament avait donné l’exemple de telles interprétations, et les Pères de l’Église n’ont pas manqué de le suivre. Il y a donc une lecture chrétienne de la Bible que les Juifs ne sauraient accepter, bien que, de leur côté, ils aient su également bien manier l’allégorie et le symbole. Cette lecture, en effet, semble souvent escamoter purement et simplement la Loi, alors que la position de saint Paul était sur ce point, nous l’avons vu, beaucoup plus nuancée. Quoi qu’il en soit, pris en eux-mêmes, beaucoup de ces commentaires ont dégagé des idées religieuses qui, en dehors de la dogmatique sous-jacente, peuvent ne pas laisser indifférent un lecteur juif.

D’ailleurs le Christianisme a commencé à s’épanouir au beau milieu du Judaïsme : les apôtres et les premiers disciples étaient des Juifs. Le Christ déclare lui-même qu’il a été envoyé aux Enfants d’Israël, et on connaît la réponse très dure qu’il fit à une païenne syro-phénicienne qui le priait de guérir sa fille possédée du démon : « Laissez d’abord les enfants se rassasier, car il n’est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens » (*Marc,* 7,27). C’est que l’enseignement du Christ ne s’adresse pas aux idolâtres en tant que tels, mais à un peuple qui adore le Dieu unique et vrai, afin de lui apprendre que la Loi qu’il a reçue doit s’accomplir dans la Loi d’amour, Loi du cœur. Les païens seront sauvés à partir de là, par la foi dans l’amour du Christ qui fonde leur espérance, comme le dit saint Paul et comme il ressort clairement du dénouement de l’épisode rapporté par saint Marc (7,28-29) :

« Il est vrai, Seigneur, répondit-elle, mais les petits chiens mangent sous la table les miettes des enfants. Alors Jésus lui dit : “À cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille” ». On retrouve toujours en définitive la même opposition : l’universalisme du monothéisme juif implique la reconnaissance de la Loi de Moïse par toutes les nations, tandis que l’universalisme du monothéisme chrétien est le rayonnement sur l’humanité entière de la Loi d’amour par la foi et l’espérance dans le Christ qui l’incarne.

Point de vue de l’Islam par rapport au Judaïsme

L’Islam prêche l’existence d’un Dieu unique, Créateur, Providence de Sa création, Tout-puissant, Omniscient, Vivant, qui envoie aux

hommes des prophètes pour leur révéler ces vérités fondamentales et leur apporter une loi. Le Coran évoque la mission des « prophètes » dont parle la Bible et celle du Christ. C’est ainsi qu’il rapporte, non pas l’histoire suivie comme le fait la Bible, mais les temps forts *(awqât)* de la vie d’Abraham, d’Isaac, de Jacob, de Moïse, de Jésus, fils de Marie. Ces temps forts, discontinus, marquent les moments où Dieu leur révèle qu’Il est unique, Seigneur des mondes, Maître du Jour du Jugement, ainsi qu’on peut le lire dans la sourate introductive du Coran, la *Fâtiḥa.* Par exemple, il est écrit (2,258) : « Quand *(idh)* Abraham dit : Mon Seigneur est celui qui donne la vie et la mort », et encore (6,74) : « Et quand *(idh)* Abraham dit à Azar son père : Prendras-tu des idoles comme Dieu ? » De même, à propos de Moïse, on lit (2,53) : « Et quand Nous avons apporté à Moïse le Livre… », ou (5,20) : « Et

quand Moïse dit à son peuple : O mon peuple ! rappelez-vous le bienfait de Dieu en votre faveur lorsqu'Il a établi parmi vous des prophètes ». On pourrait donner de nombreux autres exemples de l'emploi de la particule *idh* qui indique un événement important qui a lieu en un temps privilégié. D'ailleurs les versets qui concernent ces « prophètes » de l'ancienne loi sont disséminés par fragments à travers le Coran et ne forment jamais un récit suivi. Il en résulte que l'histoire du peuple d'Israël, qui forme la trame des relations bibliques, est complètement désarticulée et détruite. On constate le même procédé dans les versets sur Jésus. Ce qui compte, pour le Coran, ce n'est pas l'histoire des hommes, c'est l'intervention de Dieu qui, du haut de Sa transcendance, « fait descendre » *(tanzīl, inzāl)* Sa parole sur tel ou tel de Ses prophètes ; cette parole tombe en des points distincts du temps, pour ainsi

dire verticalement, sans jamais se développer dans la continuité horizontale de l'immanence historique. La révélation coranique est ponctuelle. Elle respecte, par là, l'Absolu divin étranger à la temporalité. Mais elle s'oppose à la conception qu'en a le Judaïsme, car, pour lui, Dieu se révèle par Sa Promesse qui se renouvelle d'une génération à l'autre. « De génération en génération, Ta fidélité ! » *(l^{e}-d^{h}ôr vâ-d^{h}ôr ĕmûnātek^{h}â)* (*Ps.* 119,90) ; « Il se souvient éternellement de Son alliance, de Sa parole qu'il a décrétée pour mille générations » *(l^{e}-elep^{h} d^{h}ôr)* (*Ps.* 105,8). « Tu as conduit Ton peuple comme un troupeau par la main de Moïse et d'Aaron. » Cette continuité de l'action divine dans le temps, se modelant sur la continuité historique de la vie de son peuple, est absente des récits coraniques. Que Dieu intervienne dans l'histoire, l'Islam le reconnaît, puisque rien n'est en dehors de la puissance divine. Mais ces

interventions sont évoquées, même quand il s'agit d'événements de la vie du prophète Muḥammad, de façon fragmentaire, en passant, et hors de toute suite chronologique, parfois même par une simple allusion. Ainsi il est écrit (8,9) : « Quand *(idh)* vous imploriez le secours de votre Seigneur : En vérité, vous répondit-Il alors, Je vous envoie l'assistance d'un millier d'anges en colonne serrée. » Il s'agit, selon les commentateurs, du rappel de l'aide que Dieu donna aux Musulmans lors de la bataille de Badr contre les Qurayshites mecquois. On constate encore dans ce texte, comme dans ceux que nous avons cités à propos d'Abraham ou de Moïse, la présence de la particule *idh* qui condense la durée dans un instant et fait jaillir, hors de la temporalité, la pure vérité religieuse que Dieu veut enseigner : à savoir qu'il vient au secours de ceux qui combattent dans Sa voie, ainsi qu'il est écrit ailleurs (47,7) : « O vous

qui croyez, si vous aidez Dieu, Il vous aidera et raffermira vos pas. » C'est cette vérité qui importe, et non la bataille elle-même avec ses péripéties ; elle n'est d'ailleurs pas explicitement nommée, et elle se réduit à un événement ponctuel, autrement dit à un point où s'insère la révélation. Elle devient une des occasions de la descente de la révélation *(asbâb al-nuzûl).* Au contraire, avec les récits bibliques, les événements vécus sont la trame sur laquelle se tisse la révélation dans le temps de l'histoire. Donnons-en un exemple entre mille, tiré du second *Livre de Samuel* (5,23-25), où il s'agit également d'une bataille, mais où l'on voit l'action de Dieu s'étendre dans l'histoire selon les moments successifs de l'action humaine : « Et David consulta Yahveh qui lui dit : “Ne monte pas, tourne-les (les Philistins) par-derrière, et tu arriveras sur eux du côté des balsamiers. Quand tu entendras un bruit de pas dans les cimes des

balsamiers, attaque vivement, car alors Yahveh sortira devant toi pour porter ses coups dans l'armée des Philistins." David fit ainsi que Yahveh le lui ordonnait, et il battit les Philistins depuis Gabaa jusqu'à Gézer. » Ainsi donc le rappel *(dhikr)* coranique des événements relatés par la Bible frustre les Juifs de leur histoire, de leur relation historique à leur Dieu. Indirectement il indispose les Chrétiens.

Mais il y a plus grave : l'Alliance abrahamique et tout particulièrement la Promesse qui l'accompagne sont absentes du Coran. Plusieurs versets évoquent l'importance du Patriarche qui est appelé l'Ami de Dieu (*Khalîl Allâh,* 4,125). Mais le récit de l'annonce faite à Abraham, par les hôtes étrangers, de la naissance d'Isaac (51,24-30), n'est assorti d'aucune promesse : il relate l'épisode du chapitre 18 de la *Genèse,* mais le détache du chapitre 17, totalement omis, dans

lequel Dieu contracte Son Alliance avec Abraham : « J’établis Mon Alliance entre Moi et toi et tes descendants après toi, suivant leurs générations *(l^{e}-d^{h}ôrot^{h}âm),* en une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu, et le Dieu de tes descendants après toi » (17,7). Et le Seigneur annonce à Abraham qu’il aura un fils de sa femme Sara, Isaac, en qui est renouvelée la Promesse, à l’exclusion d’Ismaël, le fils de la servante Agar : « Dieu dit : “Oui, Sara, ta femme, t’enfantera un fils ; tu le nommeras Isaac et J’établirai Mon Alliance avec lui comme une alliance perpétuelle pour ses descendants après lui. Quant à Ismaël, Je t’ai entendu. Voici, Je l’ai béni, Je le rendrai fécond […] et Je ferai de lui une grande nation. Mais, Mon Alliance, Je l’établirai avec Isaac que Sara t’enfantera l’an prochain à cette époque.” » Mettons en regard les versets coraniques qui ne retiennent, nous l’avons dit, que le récit du

chapitre 18 de la *Genèse* et qui le rapportent ainsi : « Est-ce que t'est parvenu le récit *(ḥadîth)* des hôtes honorés d'Abraham ? Quand ils entrèrent chez lui, en lui disant : Paix ! *(salâm),* il répondit : Paix ! hommes inconnus. Puis il se détourna pour aller trouver sa femme et il apporta un veau gras. Il le leur présenta en disant : "Ne mangerez-vous pas ?" Il éprouvait devant eux de la peur. Ils lui dirent : "N'aie pas peur !" Et ils lui annoncèrent la bonne nouvelle d'un garçon sage. Alors la femme d'Abraham se mit à crier et à se frapper le visage en disant : "Je suis une vieille femme stérile !" Ils répliquèrent : "Ainsi l'a dit ton Seigneur. Il est le Sage et l'Omniscient." » Dans la perspective coranique, le seul but de ce récit est d'enseigner que Dieu connaît ce qui doit être, car cela ne dépend que de Sa toute-puissance et de Sa volonté. L'annonce de la naissance d'Isaac est identique à celle de la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus.

« Dieu fait ce qu’il veut. C’est ainsi ! », est-il répondu à Zacharie (3,40) et à Marie : « C’est ainsi ! Dieu crée ce qu’il veut ; quand Il décide une chose, Il n’a qu’à lui dire : Sois ! et elle est » (3,47). Ou encore : « C’est ainsi ! Cela M’est facile » (19,21). La différence de ton entre les versets du Coran et les versets de la Bible ou des Évangiles est sur ce point manifeste. La révélation coranique éclate du haut du ciel comme un coup de foudre ; la révélation biblique s’insinue dans l’histoire des hommes et se répand avec elle.

D’ailleurs si l’Islam reconnaît Isaac comme prophète, il donne à Ismaël une place au moins égale. C’est avec le fils d’Agar qu’Abraham a jeté les fondements du Temple de La Mecque, la Ka^cba : « Et Nous fîmes alliance avec Abraham et Ismaël : Que vous purifiez tous deux mon Temple *(Bayt)* pour ceux qui en font le tour (*li’l-ṭâ’ifin :* allusion à un rite du pèlerinage qui consiste à

tourner *(ṭawâf)* autour de la Ka^cba), pour ceux qui font retraite, qui s'inclinent et se prosternent » (2,125). C'est très souvent que le Coran cite Ismaël avec son père, à côté d'Isaac, de Jacob et des douze Tribus d'Israël.

L'alliance de Dieu avec les Israélites *(Banû Isrâ'îl)* est bien reconnue comme réelle, mais non exclusive et éternelle. « Et quand *(idh)* Nous fîmes alliance avec les fils d'Israël… » (2,83). Nous retrouvons la particule *idh* qui donne à l'événement une simple réalité ponctuelle et en effet les commentateurs du Coran ne s'y sont pas trompés : cette alliance, expliquent-ils, est pour un temps. Sur ce point l'opposition de l'Islam au Judaïsme est irréductible.

L'opposition se manifeste encore là même où l'accord semblerait le plus précis : sur la conception de la révélation comme l'envoi d'une Loi. La Torah apporte une loi éternelle, le Coran

également. Mais pour l'Islam, la loi coranique abroge toutes les autres et ne sera jamais abrogée. La loi mosaïque, nous l'avons vu, est liée à l'Alliance, et Dieu est fidèle à Sa Promesse. Mais le Dieu de l'Islam ne s'engage jamais dans l'histoire, non plus que dans l'ordre de sa création. De même qu'à tout moment, le Créateur peut modifier les lois physiques qui régissent les êtres matériels, de même Il peut abroger, et Il abroge, les lois religieuses qu'Il impose aux peuples au cours des siècles. La seule promesse *(wa^{c}d),* assortie de menace *(wa^{c}îd),* que Dieu révèle et qu'Il tient, ne concerne pas le monde d'ici-bas, mais la « vie dernière » : c'est la promesse du Paradis pour les fidèles, et c'est la menace de l'Enfer pour les infidèles. Par suite, si la transcendance divine est aussi absolue dans le monothéisme juif que dans le monothéisme musulman, elle se présente en Islam avec une

rigueur abstraite beaucoup plus prononcée, cette « abstraction », au sens étymologique, signifiant le détachement total de Dieu, Sa séparation parfaite en son isolement, dans l'au-delà, de toutes les créatures. Il ne leur est présent que dans Son acte créateur et par lui. Or l'acte créateur, disent de nombreux théologiens musulmans, n'est pas un acte causal qui suppose toujours une certaine relation de ressemblance entre la cause et l'effet dans l'immanence. Mais ce que Dieu crée n'est en rien semblable à Lui : « Il n'y a rien comme Lui » (42,11). L'idée que l'homme est créé à l'image et ressemblance de Dieu est étrangère à l'Islam strict. Aussi Dieu y est-Il avant tout le Créateur tout-puissant qui fait ce qu'Il veut. Il est dit dans le premier verset révélé à Muḥammad (96,1) : « Prêche au nom de ton Seigneur qui créa. » Pour les Juifs, Dieu est d'abord Celui qui a fait sortir Son peuple d'Égypte, et c'est à cet événement que

la Bible ne cesse de faire allusion. La différence est profonde, si on considère les deux révélations sous cet angle, c'est-à-dire en les comparant l'une à l'autre relativement à l'idée que chacune a de Dieu.

Les versets qui révèlent cette volonté absolue de Dieu sont nombreux. On peut citer, entre autres (2,253) : « Si Dieu avait voulu *(law shā' a),* ils ne se seraient pas entre-tués ; mais Dieu fait ce qu'il veut *(mā yurīdu)* » ; ou encore (5,48 ; 16,93) : « Si Dieu avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté. » Sans doute, croire en un Dieu unique suppose que Sa volonté est seule efficace. Mais doit-il en résulter qu'elle est arbitraire et qu'elle ne tient compte de rien, si ce n'est d'elle-même ? La Bible a certainement des expressions très voisines de celles qu'on trouve dans le Coran. Ainsi, il est écrit (*Job,* 23,13) : « Lui, il est tout d'une pièce *(b*^{he}*-ehâd*^{h}*),* et qui Le détournera ? Et

Son âme désire *(v^{e}nap^{h}s^{h}ô ivv^{e}t^{h}âh),* et Il fait (ce qui Lui plaît). » N'est-ce pas l'arbitraire ? Oui, mais uniquement dans la formule que Job emploie – et non Dieu. En fait, les malheurs dont Dieu frappe Son serviteur, résultent d'un véritable pari contre Satan qui accusait Job de ne pas servir Son Seigneur gratuitement *(ḥinnâm).* C'est pour prouver le contraire que Dieu lui retire tout ce qu'Il lui avait donné. Mais Job fait gagner à Dieu le pari, et il en est récompensé. Ce qui est enseigné par là, c'est moins l'absolu de la volonté divine, que la gratuité du don divin, qui est nettement exprimée par Yahveh lui-même à la fin du poème (41,3) : « Qui m'a devancé pour que j'aie à lui rendre[1]. » Mais l'idée d'un tel pari est absente du Coran, voire inconcevable du point de vue islamique, même si on voulait interpréter dans ce sens le verset (2,30) où Dieu, malgré l'objection

des anges, déclare qu'Il va établir Adam, l'homme, comme son vicaire sur terre. Les contextes sont tout différents, et le Coran veut surtout montrer, ainsi que le signalent de nombreux commentateurs, que Dieu distingue qui Il veut parmi Ses Créatures, et que si les anges sont faits de lumière, et l'homme d'argile, cela ne confère aux premiers aucune supériorité de droit sur les seconds. De plus, quand Dieu accorde à Iblîs un délai jusqu'au Jour de la Résurrection, et qu'Iblîs déclare qu'il fera trébucher un grand nombre d'hommes, Dieu, loin de parier pour l'homme, menace et dit au démon : « Oui, ceux d'entre eux qui t'auront suivi, Je remplirai à coup sûr l'enfer de vous tous ! » *sic* (7,18). La différence de ton est saisissante et les conséquences théologiques en sont grandes.

Autre exemple : il est décrit dans le Coran (2,118 ; 3,47 ; 16,40 ; 19,35 ; 36,82) : « Quand Il

décrète une chose, Il n'a qu'à lui dire : Sois ! et elle est. » Dans un sens analogue Isaïe a dit (55,11) : « De même en est-il de Ma parole, qui sort de Ma bouche ; elle ne revient pas à Moi sans effet, sans avoir fait ce que Je voulais (ou désirais : *ḥâp*^{h}*aṣtī*), et accompli ce pourquoi Je l'avais envoyée », et on lit dans les *Psaumes* (33,9) : « Car Il a parlé et ce fut fait ; Il a commandé et ce fut réalisé. » Dans les deux séries de textes, on note une égale reconnaissance de l'efficace de la volonté de Dieu. Mais ici encore, il est aisé de voir que, dans le Coran, Dieu parle de son vouloir de façon « abstraite », générale et absolue ; alors que, dans la Bible, le vouloir de Dieu est tissé avec des événements de la vie humaine. En effet, Isaïe s'appuie sur une comparaison (55,10) : « De même que la pluie et la neige tombent des cieux et n'y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée

et fait donner des pousses en sorte qu'elle fournisse la semence au semeur et le pain à celui qui mange, de même en est-il de Ma Parole… » Et tout le passage se termine par cette heureuse annonce (55,12) : « Car vous sortirez avec joie et vous serez conduits en paix. » Même remarque en ce qui concerne le contexte immédiat du verset 9 dans le *Psaume* 33 : « Le dessein de Yahveh subsiste à jamais, les pensées de Son cœur de génération en génération. Heureuse la nation qui a pour Dieu Yahveh, heureux le peuple qu'Il s'est choisi pour héritier. » En conclusion on peut dire que la Bible et le Coran sont d'accord pour confesser la toute-puissante volonté de Dieu qui décide sans avoir besoin de conseiller (*Isaïe,* 40,13) et qui n'a pas d'associé dans Sa royauté (Coran 17,111 ; 25,2). Mais tandis que la Bible montre cette volonté à l'œuvre concrètement, dans la conduite des hommes, le Coran l'affirme de

façon abrupte, comme une vérité théologique en soi. Le Coran se donne comme un guide de conduite *(hudā)* qui est descendu du ciel ; la Bible montre la conduite sur terre sous la houlette divine, du peuple que Dieu a choisi. Le Coran atteint immédiatement à l'universalité par la formation abstraite que prend la Parole de Dieu ; la Bible est un appel à l'universel, c'est-à-dire à la reconnaissance du Dieu d'Israël par toutes les nations, mais un appel pathétique qui retentit tout au long de l'histoire.

Point de vue de l'Islam par rapport au Christianisme

L'opposition de l'Islam au Christianisme est encore plus prononcée, et cela tient essentiellement à des questions dogmatiques qu'il

est inutile de développer : le Coran rejette formellement la Trinité et l'Incarnation. Il reconnaît Jésus comme prophète, il atteste la conception virginale ; il affirme la réalité des miracles du Christ, le Messie *(al-masīḥ),* en particulier le don qu'il a reçu de guérir les malades et de ressusciter les morts. Mais ce n'est qu'un homme. Il a prêché une Loi contenue dans l'Évangile : cette Loi est un adoucissement de la rigueur de la Loi mosaïque. Mais cet Évangile (au singulier : *injîl*) a été altéré, et il ne faut pas le confondre avec les quatre Évangiles qui sont œuvre humaine. Notons d'ailleurs que la Torah des Juifs a subi une altération analogue. Enfin l'Islam nie la crucifixion de Jésus, ce qui entraîne la négation de la Rédemption. L'opposition est donc radicale et porte sur des points essentiels. Il n'est pas nécessaire d'insister davantage.

Polémique coranique

D'une façon générale, l'Islam reproche aux Juifs et aux Chrétiens de croire être les possesseurs exclusifs de la vérité. Mais le seul fait qu'ils sont en désaccord est une preuve manifeste de leur erreur.

« Les Juifs disent : Les Chrétiens ne sont pas dans le vrai, et les Chrétiens disent : Les Juifs ne sont pas dans le vrai […] Dieu jugera entre eux… » (2,113). C'est pourquoi Dieu a jeté « l'inimitié et la haine » *(al-ᶜadâwa wa'l-baghḍâ')* dans chacun des camps, « jusqu'au Jour du Jugement » (5,14 et 5,64). Si les « Gens du Livre » étaient sincères, ils accepteraient la révélation coranique comme confirmant *(muṣaddiq)* la vérité contenue dans leurs Livres. Mais ils ne la reconnaissent pas, parce qu'ils ont faussé leurs écritures. En effet, l'Islam considère

que la mission de Muḥammad a été annoncée dans la Bible et dans l'Évangile. Ainsi les commentateurs appliquent au Prophète l'annonce de l'envoi du Paraclet, en saint Jean (15,26 et 16,13). En ce qui concerne la Bible, on pense soit au *Deutéronome* (18,18), là où Dieu dit : « Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète tel que toi (Moïse) ; Je mettrai Mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce que Je lui commanderai », soit à la prophétie d'Isaïe (42,1) : « Voici Mon serviteur que Je soutiens, Mon élu en qui mon âme se complaît. J'ai mis Mon espérance sur lui. Il fera connaître aux nations la justice. » Notons d'ailleurs que les Chrétiens appliquent ce texte au Christ.

D'autre part, l'Islam se rattache directement à la foi d'Abraham. Ici, le Coran use d'un argument du type de celui que nous avons déjà trouvé chez saint Paul, mais qu'il présente sous une forme encore

plus radicale. Saint Paul fait remarquer qu'au moment de l'Alliance le patriarche n'était pas sous la Loi de Moïse. Or Dieu dit dans la sourate *Āl* *ᶜImrān* (La Famille de ᶜImrān) (3,65 et 67) : « Ô Gens du Livre, pourquoi disputez-vous au sujet d'Abraham, alors que la Torah et l'Évangile ne sont descendus qu'après lui ?... Abraham n'était ni juif ni chrétien ; il était un *ḥanîf* soumis à Dieu (*muslim,* d'où vient le français : *musulman*)… » Et Il ajoute (3,68) : « Certes les hommes les plus dignes d'Abraham, ce sont assurément ceux qui suivent ce prophète (Muḥammad). » Donc en dehors du rattachement des Arabes à Abraham comme descendants d'Ismaël, tout homme qui partage sa foi peut se réclamer de lui.

Enfin l'Islam fait valoir qu'il reconnaît tous les prophètes, alors que les Juifs excluent Jésus et Muḥammad, et les Chrétiens Muḥammad. Il est par conséquent la religion la plus ouverte. Mais, ce

faisant, il ne tient pas compte que le Judaïsme a sa propre conception de la prophétie : Moïse a apporté la Loi et la fonction des prophètes d'Israël consiste à la rappeler au peuple ; les Chrétiens, de leur côté, ont la leur : les prophètes rappellent l'Alliance, entendue en un sens purement spirituel, et par là annoncent Jésus-Christ. La conception islamique diffère de l'une comme de l'autre : tous les prophètes rappellent l'unicité de Dieu et l'obligation de lui rendre un culte exclusif ; ceux qui parmi eux ont la charge d'Envoyés *(rusul)* apportent une loi à leur peuple, loi qui sera abrogée par celle d'un Envoyé postérieur, jusqu'à celle de Muḥammad qui abroge toutes les autres, mais qui est, quant à elle, définitive.

L'Islam, étant apparu le dernier dans l'histoire, peut sans problème reconnaître tous les prophètes antérieurs, de même que le Christianisme reconnaît Moïse et tous les prophètes bibliques. L'Islam peut

avoir sa propre lecture de la Torah et de l'Évangile, de même que le Christianisme a sa propre lecture de l'Ancien Testament. En ce sens, les Chrétiens sont en présence de l'Islam comme les Juifs en présence du Christianisme. La seule différence, et elle est considérable, c'est que la révélation du Christ intègre la Bible à la lettre, telle qu'elle est reçue par le Judaïsme, tandis que l'Islam, au nom du Coran, qui est dicté mot à mot par Dieu et qui, par conséquent, fait loi, parle d'une Torah et d'un Évangile qui seraient des sortes de pré-Coran, mais ne correspondent pas aux livres qui sont actuellement entre les mains des Juifs et des Chrétiens, puisque leurs textes ont été altérés, ainsi que Dieu l'a révélé à Muḥammad en de nombreux versets : « Parmi ceux qui pratiquent le Judaïsme, il y en a qui détournent la Parole de son sens » (4,46). « De ceux qui disent : Nous sommes chrétiens, nous avons reçu l'alliance. Puis

alors ils ont oublié une partie de ce qui leur avait été rappelé » (5,14). Ce « déplacement » de sens, c'est ce qui est appelé *taḥrīf* et le verbe *ḥarrafa* (changer les mots, fausser le sens) est encore employé pour blâmer les Gens du Livre dans les versets suivants (2,75 ; 5,13 ; 5,41). Cette insistance est caractéristique de l'attitude de l'Islam.

Mais, du fait que la révélation coranique est arrivée après les deux autres, l'Islam a devant les yeux une vue générale du monothéisme, c'est pourquoi il est écrit dans le Livre (29,46) : « Notre Dieu et votre Dieu, c'est un seul (Dieu). » En réalité cette formule a surtout une valeur apologétique : elle est un argument pour amener les Gens du Livre à l'Islam. La Parole éternelle de Dieu, descendue sur le Prophète Muḥammad, ne peut se contredire ; la diversité des lois mise à part, elle est dans le Coran ce qu'elle est dans

l'Évangile et dans la Bible authentiques. Tous les monothéistes peuvent et doivent reconnaître la pureté de leur foi dans la foi musulmane. C'est dans ces conditions que leur Dieu et celui de l'Islam ne seront qu'un seul et unique Dieu. On le comprend nettement par le contexte de la précédente citation : « Ne dispute avec les Gens du Livre que du meilleur genre de dispute (c'est-à-dire, selon les commentateurs, en citant des versets coraniques)… Dites : Nous croyons en ce qui nous a été révélé et à ce qui vous a été révélé, alors que notre Dieu et votre Dieu, c'est un seul (Dieu) et que nous lui sommes soumis (*muslimūn* = musulmans). »

Telles sont les différences profondes qui séparent les trois monothéismes. Encore avons-nous évité de mettre l'accent sur les oppositions dogmatiques. Nous nous sommes contenté de réfléchir sur le caractère des trois révélations, tel

qu'il apparaît à travers les textes. On peut alors se demander si ces révélations sont de même nature, si le Dieu qu'elles révèlent est le même, et si chacun des monothéismes n'a pas son Dieu particulier.

Dans ces conditions comment et où trouver une unité quelconque ? Telle est la recherche qu'il nous faut entreprendre. Elle n'est pas aisée. Mais il fallait ne pas cacher les difficultés, ne pas s'en tenir à de vagues et superficielles concordances qui risquent d'être verbales ou subjectives, de n'être pas reconnues par tous et de s'évanouir dès que l'examen s'approfondit. Avançons donc en fondant notre espoir sur la belle devise de Maritain : *Distinguer pour unir.*

---

1. *Nous ne suivons pas la traduction de Dhorme qui exige la correction de presque chaque mot du texte.*

CHAPITRE II

Messagers, messages et destinataires

Si Dieu existe et s'il est unique, il paraît évident que tous ceux qui croient en Lui adorent le même Dieu. Ce point de vue est sans doute très abstrait, voire trop abstrait. En réalité, à moins de Lui adresser un culte purement philosophique, on ne saurait prier Dieu sans se faire de Lui une certaine idée particulière, et c'est justement cette idée qui se différencie au travers des trois messages. Le pur historien des religions pourra facilement résoudre le problème posé, dans la mesure où il entend par « message » ce qu'un penseur a à dire et à

communiquer aux hommes. C'est en ce sens qu'on parle du message d'un écrivain ou d'un poète, et de l'*inspiration* qui en est la source. Dans ce cas on peut comprendre qu'il y ait des approches successives et diverses d'une réalité à dévoiler, qu'il y ait des langages différents, des points de vue variés, des visions plus ou moins étendues, plus ou moins complètes, des inspirations plus ou moins vastes, plus ou moins profondes. Cette attitude de l'historien, tout homme sensible à certains problèmes humains, à certaines valeurs religieuses, peut la prendre en lisant la Bible, les Évangiles et le Coran, et il la prendra d'autant mieux qu'il ne sera ni Juif, ni Chrétien, ni Musulman, qu'il ne s'embarrassera pas des divergences de dogmes, mais qu'il se sentira tout simplement un homme qui aspire aux sommets de ce qu'il considère comme la pensée de l'humanité.

Dieu envoie les prophètes

Une position de ce genre est tout à fait respectable. Elle est celle qu'exige une culture ouverte ; elle est méthodologiquement obligatoire dans le travail scientifique des historiens. Mais elle n'est pas totalement satisfaisante, dans la mesure où elle néglige la foi, et plus encore la spécificité de la foi. Or, pour les croyants, la notion de message ne se ramène pas à la signification figurée qu'elle prend dans un monde désacralisé qui cherche dans la parole de ses « Mages », comme disait V. Hugo, un substitut du sacré. Le messager, aux yeux de la foi, est réellement un envoyé de Dieu, et son message vient de Dieu. Dans l'*Exode* (3,10), Yahveh dit à Moïse : « Et maintenant, va, Je t'envoie *(eshlâḥ*^{a}*k*^{h}*â)* vers Pharaon ; fais sortir d'Égypte mon peuple, les Enfants d'Israël ». Et un peu plus

loin (3,13-15) : « Et Moïse dit à Dieu : Voici, moi, j'irai vers les Enfants d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé *(sh^{e}lâḥanî)* vers vous. Ils me demanderont quel est Son nom. Que leur répondrai-je ? Et Dieu dit à Moïse : Je suis qui Je suis ! *(Ehyeh ăsher Ehyeh)* Et Il ajouta : C'est ainsi que tu parleras aux Enfants d'Israël : (Celui qui s'appelle) *Je suis* m'a envoyé *(sh^{e}lâḥanî)* vers vous. » Les prophètes d'Israël, qui sont les disciples de Moïse, sont aussi des Envoyés. Pendant sa vision, Isaïe entendit la voix du Seigneur qui disait (*Isaïe,* 6,8-9) : « Qui enverrai-je ? » *(mī eshlaḥ)*. Il répondit : « Me voici, envoie-moi *(sh^{e}lâḥênî)*. » Citons encore : « Jérémie revint du Tophat (lieu où l'on brûlait des enfants en l'honneur de Moloch) où Yahveh l'avait envoyé *(sh^{e}lâḥâ)* pour prophétiser *(l^e-hinnâb^{h}ê' ;* cf. *nab^{h}î',* arabe *nabi' :* le prophète) »

(*Jér.* 19,14). « Fils d’homme, Je t’envoie *(shôlêaḥ ănî êthkhâ)* vers les Enfants d’Israël » (*Ezechiel,* 2,3). De même Dieu dit à Amos (7, 15) : « Va, prophétise *(hinnâbhê’)* à mon peuple, Israël. » Là où le verbe *shâloaḥ,* envoyer, n’est pas employé, on trouve l’impératif *lêkh (va),* ou *qûm (lève-toi),* par exemple (*Jonas,* 1,2 et 3,2) : « Lève-toi, va à Ninive. »

Jésus proclame de son côté qu’il a été envoyé. Dans l’Évangile de Luc (4,18-20), il s’applique à lui-même la prophétie d’Isaïe (61,1) : « L’esprit du Seigneur est sur moi […] Il m’a envoyé *(shelâḥanî – ἀπέσταλκέν με)* porter la bonne nouvelle aux pauvres. » Et dans l’Évangile de Jean, Jésus dit (16,5) : « Et maintenant que je m’en vais à celui qui m’a envoyé *πρὸς τὸν πέμψαντά με)*... » et dans sa prière au Père, il dit (17,23) : « … afin que le monde connaisse que Tu m’as envoyé *(ὅτι με*

ἀπέστειλας). » Le grec emploie deux verbes différents, *ἀποστέλλειν et πέμπειν,* là où l'hébreu n'en a qu'un. Mais le sens est toujours celui d'envoyer.

La même idée est affirmée en Islam. Muḥammad est l'Envoyé de Dieu *(Rasûl Allâh),* ainsi qu'en témoignent et la formule de la Profession de foi, la *shahâda* bien connue : *lâ ilâha illâ 'llâh, wa Muḥammad Rasûl Allâh,* et de très nombreux versets. Dieu rappelle dans le Coran qu'Il a envoyé les différents prophètes qui se sont succédé au cours des âges : « Nous avons envoyé *(arsalnâ)* Noé à son peuple » (7,59 ; 11,25 ; 22,23, etc). « Nous avons envoyé Moïse avec Nos signes et une autorité manifeste » (11,96 ; 40,23 ; etc.). « Nous avons envoyé aux Thamûd leur frère Ṣâliḥ » (27,45). « Nous avons envoyé Noé et Abraham, et Nous avons uni dans leur descendance la prophétie et le Livre » (57,26). Enfin, Il a envoyé

Muhammad : « En vérité, Nous t'avons envoyé *(arsalnâka)* avec la Vérité, avec la charge d'annoncer une bonne nouvelle et de mettre en garde » (2,119 ; 25,56 ; 35,24). « Et Nous t'avons envoyé comme messager aux hommes » (4,79).

Par conséquent, sous peine de négliger cette réalité qui est celle de l'existence des croyances religieuses, il est indispensable de prendre ces envois, ces missions et ces messages prophétiques au sens propre. Mais alors, objectera-t-on, aucune conciliation n'est possible. Si on admet qu'il est vrai que Moïse a été envoyé par Dieu pour apporter une Loi qui est le signe d'une Alliance éternelle avec les Enfants d'Israël et que reconnaîtront un jour toutes les nations, il faut être Juif. Si on admet que le Christ est l'Envoyé du Père, Son Verbe éternel incarné pour sauver les hommes par la Loi d'amour du Dieu qui est Amour, alors il faut être Chrétien. Enfin, si on

admet que Muḥammad est l'Envoyé de Dieu, le Sceau des prophètes *(khâtam al-nabiyyîn,* 33,40) qui apporte au monde la Loi définitive puisqu'elle abroge toutes les autres, et que le Coran est la Parole éternelle et increéée de Dieu, il faut être Musulman. Et se contenter de constater que les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans adorent le même Dieu à travers des messages différents, et pis encore, opposés sur des points essentiels, c'est là une solution bien peu satisfaisante.

Que dire alors ? Qu'un seul des trois messages est authentique et intégral, tandis que les autres sont faux ou incomplets ? Ce sera sans aucun doute la conviction de chaque croyant, persuadé de la vérité de sa propre religion. Et comment en serait-il autrement ? D'ailleurs, même en se plaçant au-dessus du débat, il faut bien que ces trois messages, qui sont en discordance, soient tous les trois faux, ou que seul l'un d'eux soit vrai. Mais

cette remarque, au moment où nous sommes sur le point de perdre toute espérance, va peut-être nous indiquer une voie à suivre. En effet, s'il y a une vérité, elle ne peut être qu'unique en tant que vérité en soi. Par conséquent, si on considère les messages comme porteurs de vérités ou d'erreurs qu'ils formulent textuellement, ils s'excluent, et les messages n'ont pu être tous envoyés par un seul et même Dieu pour proclamer des vérités multiples et différentes. Mais n'y a-t-il pas une autre réalité du message qui, sans exclure la première, pourrait être considérée à part et qui aurait sa vérité, une vérité d'un autre ordre, non formulable en dogmes opposés, mais au contraire ouverte et communicable ? Cela vaut la peine d'être cherché, encore que la question soit des plus délicates.

L'ouverture mystique

Nous parlions d’hommes doués d’un certain sens religieux qui, sans adhérer à aucune des trois religions, ou en adhérant à l’une d’elles, peuvent être culturellement sensibles à des valeurs de la Bible, de l’Évangile et du Coran, simplement en tant qu’hommes. Nous disions que cette attitude, qui est menacée d’un certain dilettantisme, n’est pas, quel que soit son intérêt, celle que nous recherchons. Parlons maintenant avec plus de netteté. Est-il possible qu’un Juif non seulement soit sensible à des valeurs chrétiennes et musulmanes, mais les intègre et parvienne à en vivre ? Est-il capable de les vivre au sein même de son Judaïsme dans sa méditation des valeurs juives ? Est-il également possible qu’un Chrétien fasse une expérience identique relativement aux valeurs juives et musulmanes et un Musulman relativement aux valeurs juives et chrétiennes ? À cette question, nous répondons que cela est non

seulement possible, mais que cela est : il suffit que toutes ces valeurs soient connues de tous. Il existe, dans chacune des trois religions, des esprits qui se sont nourris du message qu'ils ont reçu de l'un des trois messagers, qui ont fait et vécu d'étonnantes expériences, qui en ont parlé, les ont décrites, et dont les propos concordent sur le fond, au point qu'on peut souvent mettre le langage qu'ils tiennent en parallèle. Ce sont les mystiques.

Sans doute chacun réfère-t-il à ses propres textes et à ses propres croyances, voire à ses propres dogmes arrêtés et formulés. Mais ce qu'ils disent de ce qu'ils ont vécu à l'intérieur de leur foi respective, loin de refléter purement et simplement les oppositions dogmatiques, présente de profondes ressemblances et parfois des identités. Objectera-t-on que cet accord n'implique pas l'accord des messages eux-mêmes ? C'est évident et nul ne saurait prétendre le contraire. Mais il

n'en est pas moins objectivement vrai que c'est de ces messages qu'ils ont tiré des valeurs vivantes qui se recoupent et s'harmonisent. Elles y étaient donc contenues implicitement. Que penser alors ? Qu'elles sont l'essentiel des trois messages et que les oppositions dogmatiques ne sont que des accidents superficiels dus aux conditions historiques de leur transmission ? Certes c'est une attitude possible qui s'alimente chez beaucoup d'esprits, surtout de nos jours, à une haine de la spéculation théologique, de toute formulation doctrinale, voire, dans certains cas, de cet ancien idéal d'une vérité en soi, tranchante, immuable, qui se prétendait le fruit d'une raison intemporelle et universelle et qu'on recherchait dans les textes sacrés. Mais telle n'est pas l'attitude des croyants de chaque religion, et si on l'adopte, on se retrouve dans une situation analogue à celle que nous avons déjà dénoncée : on risque de détruire

l'intégralité du message proprement dit ; car alors les messagers ne transmettent pas uniquement la parole de Dieu qui les envoie, sinon il y aurait concordance à tous les niveaux dans ce qu'ils livrent aux hommes. On aurait par suite des textes qui seraient revêtus d'une signification extérieure, due aux circonstances de temps et de lieux, et qui, comme tels, ne révéleraient rien du message divin, bien qu'ils soient présentés comme révélés ; mais, en profondeur, au-delà du sens manifeste de ces textes, on découvrirait un sens caché, partout identique, inexprimable adéquatement en formules dogmatiques, constitué par des valeurs qu'il faut vivre et non penser, et c'est là que se trouverait l'unique message, là que les messagers se rencontreraient. Mais est-ce ainsi que les messages sont reçus par les croyants ?

Caractère des messages biblique et évangélique

En fait, si on considère la Bible, il est évident qu'elle reflète des événements historiques, qui n'avaient pas besoin d'être révélés. La tradition et l'expérience vécue d'un peuple suffisent à tout expliquer. Mais les textes bibliques, en rapportant des événements, les interprétaient en leur donnant une signification religieuse. Ainsi les espérances politiques de la nation juive deviennent des espérances messianiques, support de l'espérance en Dieu. Les prophètes annoncent la fin de la servitude et la victoire des Enfants d'Israël. Dieu révèle à Isaïe (44,26) : « Je confirme la parole de Mon serviteur et J'exécute le dessein de Mes messagers, Moi qui dis de Jérusalem : elle sera habitée ; et des villes de Juda : elles seront rebâties. » On voit par ce texte que les messagers

de Yahveh jouissent d’une certaine autonomie sous la garantie de Dieu : ce sont des hommes engagés dans les affaires de ce monde ; la lumière qu’ils reçoivent se nuance de leurs préoccupations d’hommes qui vivent dans l’immanence, mais elle les élève en même temps et les tourne vers les réalités et les valeurs transcendantes. Il y a comme un concours, une collaboration de Dieu et de Ses messagers *(mal’ a k*^{h}*âyv).* On retrouve un état de choses analogue, quoique moins marqué dans les Évangiles. C’est très net par exemple lorsque Jésus reproche aux villes où il avait accompli les plus grands miracles, de n’avoir pas fait pénitence (*Matthieu,* 11,20-24) ; *Luc,* 10,13-15) : « Malheur à toi Corozaïn ! Malheur à toi Bethsaïde ! Car si les miracles qui ont été faits au milieu de vous, l’avaient été dans Tyr et dans Sidon, elles auraient depuis longtemps fait pénitence […] Et toi Capharnaüm, toi qui t’élèves jusqu’au ciel, tu

seras abaissée jusqu'aux enfers. » C'est un épisode de la vie de Jésus. Mais la menace dont il frappe ces villes n'est qu'une circonstance accessoire du message dont l'essentiel est d'enseigner combien l'orgueil est un mal, et la pénitence un bien. Sans multiplier les exemples, il est clair que la Bible et les Évangiles se prêtent à une dissociation d'un sens occasionnel qui est superficiel et ne constitue pas le message lui-même, et d'un sens réel, profond et spirituel. La raison fondamentale en est que les prophètes d'Israël rapportent ce que Dieu dit ; mais ce sont eux qui parlent : « Paroles de Jérémie […] à qui fut adressée la Parole de Yahveh. […] La Parole de Yahveh me fut adressée à moi *(êlay)* pour dire… » (*Jérémie,* 1,1-4). On trouve à la lettre la même expression chez *Ezéchiel* (6,1). *Amos* (1,1 et 3) se contente de dire : « Paroles d'Amos […] Ainsi parle Yahveh » ; de même *Abdias* (1,1) :

« Vision d’Abdias. Ainsi a dit le Seigneur Yahveh à Edom. » Le prophète *Jonas* (1,1) commence par les mots : « Et la Parole de Yahveh fut adressée à Jonas » *(el-Yōnāh) ;* de même à *Michée* (1,1 : *el-Mîk*^{h}*â*^{h}*),* à Sophonie (1,1 : *el-Ṣ*^{e}*p*^{h}*anyâh),* à Zacharie *(el-Z*^{e}*k*^{h}*aryâh)*. L’annonce de la prophétie d’Agée est encore plus caractéristique (1,1) : « La Parole de Yahveh fut adressée, par l’intermédiaire (mot à mot : par la main, *b*^{e}*-yad*^{h}) du prophète Âgée, à Zorobabel » *(el-Z*^{e}*rubâb*^{h}*el)*. L’idée que le prophète est intermédiaire entre Dieu et l’homme est ici clairement exprimée. Elle se trouve également au début du Livre de *Malachie* (1,1) : « Paroles de Yahveh adressées à Israël, par l’intermédiaire *(b*^{e}*-yad*^{h}*)* de Malachie. » Quant au texte des Évangiles, il est l’œuvre des évangélistes qui rapportent, au cours de leur récit, des paroles du Christ.

Caractère du message coranique

Mais il n'en est pas du tout de même pour le Coran qui est la Parole même de Dieu, descendue sur Muḥammad et dictée à la lettre par l'ange Gabriel. Révéler, se dit en arabe coranique, *anzala* ou *nazzala,* ce qui signifie « faire descendre ». Le Coran précise d'ailleurs : « d'auprès de Dieu » *(min ᶜindi' llâh)*. Dieu parle directement, soit à la première personne du pluriel, soit, comme César, à la troisième personne du singulier. Mais ce n'est jamais le prophète qui rapporte ce qu'Il dit. La révélation tombe d'en haut comme un coup de foudre ; cette image est d'ailleurs coranique ; en effet, il est écrit, à propos des infidèles (2,19) : « C'est comme un nuage de pluie dans le ciel, plein de ténèbres, de tonnerre et d'éclairs ; ils mettent leurs doigts dans leurs

oreilles à cause des grondements de la foudre par peur de la mort… » Et on peut lire dans le commentaire des Jalâlayn : « Ainsi, quand Dieu fait descendre le Coran où il évoque à la mémoire l'incroyance qui est comparée aux ténèbres, la menace qui pèse sur elle et qui est comparée au tonnerre, les preuves éclatantes qui sont comparées à l'éclair, ces infidèles se bouchent les oreilles pour ne pas entendre et pour ne pas en venir, par suite, à s'incliner vers la vraie foi et à abandonner leur (fausse) religion, ce qui serait à leurs yeux, une mort. » Ces hommes, sourds à la Parole de Dieu, suivent le cours de leur vie et de leurs habitudes ancestrales, appuyés sur l'exemple de leurs pères qui les ont précédés dans l'histoire ; ils se dérobent aux promesses et aux menaces qui viennent d'en haut et sont fondées dans la transcendance de Dieu, non dans l'immanence des

croyances et des coutumes transmises de génération en génération.

Le Coran est le seul Livre révélé dans lequel Dieu parle ainsi. Le Prophète n'a qu'à prêcher à la lettre ce qui lui a été dicté ; il n'a qu'à répéter sans rien ajouter de lui-même ; il n'a qu'à faire parvenir *(tablîgh)* le message tel qu'il l'a reçu. Dieu donne même à ce sujet des conseils précis au Prophète : « Ne te hâte pas, dans la prédication du Coran, avant que t'en soit communiquée la révélation entièrement » (20,114). Le commentateur Qurṭubī explique ce verset en disant que Dieu enseigne au Prophète comment il doit apprendre le Coran. En effet, dit-Il d'après Ibn ᶜAbbās, un important transmetteur de *ḥadîth*-s, Muḥammad « devançait Gabriel, en ce sens qu'il commençait à réciter un verset avant que l'Ange ait fini de le lui révéler, et cela par désir de le conserver dans sa mémoire, par considération pour

le Coran et par peur de l'oublier. Dieu lui interdit de procéder ainsi en lui révélant cette défense. » On peut encore citer (75,16-17) : « N'agite pas ta langue en le récitant pour te précipiter à le prêcher. C'est à Nous de le rassembler (dans ton cœur, ajoutent les commentateurs) et de le réciter. »

Par conséquent, l'Envoyé de Dieu s'efface totalement devant le message qu'il apporte et qui doit être reçu à la lettre. Quand certains *ḥadīth*-s relatent les circonstances dans lesquelles tel ou tel verset a été révélé, ils ne font que constater une coïncidence ; néanmoins de tels événements, qui restent extérieurs, peuvent sans doute servir en partie à faire comprendre la Parole qui est descendue au moment où ils se produisaient, mais ils n'entrent pas dans le tissu même du message qui, sans eux, resterait le même en son contenu, en sa portée et en sa formulation. D'ailleurs Dieu ne précise jamais ces circonstances de la révélation.

Nous l'avons vu quand Il rappelle le secours qu'Il donne aux croyants : les commentateurs disent que ce souvenir concerne la bataille de Badr ; mais nulle part le Coran ne parle ouvertement de cette bataille. Dans la Bible au contraire, c'est au cours même d'un combat, ou en le rapportant, que l'écrivain sacré élève sa pensée vers le soutien que Yahveh apporte à son peuple. D'ailleurs quand le Coran fait allusion à un événement de la vie du Prophète, c'est pour faire réfléchir sur lui après coup et pour faire voir en lui, aux croyants qui l'ont vécu, les marques de l'action divine. On a, de ce procédé, un exemple très net au début de la sourate 59 (verset 2). Ce texte est d'ailleurs difficile à traduire, et il faut faire un choix parmi de nombreuses interprétations. Voici comment on peut le rendre : « C'est Lui qui fit sortir de leurs demeures ceux des Gens du Livre qui avaient fait acte d'infidélité, lors du premier rassemblement

(li-awwal al-ḥashr). Vous ne pensiez pas qu'ils partiraient, et ils pensaient, eux, que leurs forteresses les défendraient contre Dieu. Or Dieu les atteignit par où ils ne comptaient pas être atteints. Il jeta l'effroi dans leurs cœurs ; ils démolirent leurs maisons et les croyants les y aidèrent. Tirez-en la leçon, vous qui avez des yeux pour voir ! » La plupart des commentateurs entendent le mot *ḥashr* dans le sens d'un rassemblement en vue d'un départ pour un pays ou pour l'armée ; ce sens est confirmé par le grand dictionnaire d'Ibn Manzûr (m. 711/1311) intitulé *Lisān al ᶜArab,* qui cite d'ailleurs ce verset. Aussi peut-on traduire ce terme soit par exil, soit par mobilisation. Mais comme le *ḥashr* désigne particulièrement le rassemblement des hommes au Jour du Jugement, on a considéré qu'il constitue alors le dernier rassemblement, ce qui a amené R. Blachère à traduire *li-awwal al-ḥashr,* par « en

prélude à leur rassemblement (pour le Jugement dernier) ». M. Hamidullah a choisi une autre exégèse et traduit par « dès la première mobilisation » ; en effet on trouve cette explication chez le commentateur Fakhr al-Dīn al-Rāzī : « Le sens est que Dieu les fit sortir de leurs demeures quand, pour la première fois, Il les rassembla pour le combat qu'ils allaient avoir à mener, car c'est le premier combat que l'Envoyé de Dieu engagea contre eux. » Mais le sens d'exil, expulsion, évacuation *(jalâ')* est le plus fréquemment retenu. On voit le genre de difficulté que rencontre la compréhension exacte du Coran. Quoi qu'il en soit, à quel événement Dieu fait-Il allusion dans ce verset ? Voici ce que Rāzī, entre autres, écrit à ce sujet : « Les Banû'l-Naḍîr (tribu juive de Médine) avaient fait la paix avec l'Envoyé de Dieu en ce sens qu'ils n'étaient ni contre lui, ni pour lui. Or, quand eut lieu la bataille de Badr (une victoire des

Musulmans), ils dirent : – Cet homme est le prophète que la Torah décrit avec les attributs de la victoire. – Mais quand les Musulmans furent mis en déroute à la bataille d'Uḥud (Ohod), ils eurent des doutes et rompirent leurs engagements. Ka^{c}b b. al-Ashraf (du clan des Banû'l-Naḍîr par sa mère) se mit en marche vers La Mecque à la tête de quarante cavaliers ; ils firent, sous serment auprès de la Ka^{c}ba, alliance avec Abū Sufyān (chef du clan Qurayshite des ^{c}Abd Shams, le plus farouche adversaire de Muḥammad, ancêtre des califes Umayyades). Alors l'Envoyé de Dieu donna un ordre à Muḥammad b. Maslama al-Anṣârî qui tua Ka^{c}b par ruse [...] Puis le Prophète dit aux Banû'l-Naḍîr : Sortez de Médine ! Ils répondirent : Plutôt mourir ! Et ils tinrent entre eux une réunion en vue de faire la guerre. On dit qu'ils demandèrent à l'Envoyé de Dieu un délai de dix

jours pour se préparer au départ. ^{c}Abd Allah b. Ubayy (un puissant dirigeant de Yathrib, avant l'hégire, qui avait dû s'incliner devant Muḥammad, mais intrigua contre lui à cette occasion) leur fit dire de ne pas sortir de la forteresse : Si les Musulmans vous attaquent, nous serons avec vous, nous ne vous abandonnerons pas. Et si vous faites une sortie, nous sortirons avec vous. Ils se retranchèrent donc et le Prophète les assiégea vingt et un jours durant. Alors, quand Dieu eut jeté l'effroi dans leur cœur, ils désespérèrent de la victoire des hypocrites (Ibn Ubayy et ses partisans) et ils demandèrent la paix. Le prophète la leur refusa, à moins qu'ils n'acceptent de partir en exil. »

Cet exemple est typique. Le déroulement de l'histoire concrète est entièrement négligé dans le texte coranique qui ne conserve qu'une allusion à des faits connus de Muḥammad et de ses

Compagnons, puis transmis par la tradition. Dieu s'en sert pour donner une leçon, plus exactement pour ordonner aux croyants de la tirer eux-mêmes à partir du « rappel » qu'Il en fait dans une sorte de version divine des événements. Or, ce qui est curieux, c'est que les traditions dont se servent les commentateurs pour expliciter l'extrême concision des versets, sont des récits qui rapportent des faits et des gestes humains sans jamais mêler Dieu à la conduite de leurs entreprises : ils montrent ces hommes agissant comme si Dieu n'existait pas, comme s'ils menaient leurs affaires eux-mêmes et par eux-mêmes. Dieu n'est nommé qu'à la fin, au moment où on retombe sur la citation coranique qu'il s'agissait d'expliquer, et qu'on cherchait à étoffer.

C'est donc toujours Dieu qui parle, qui enseigne ; les hommes ne sont que réceptifs ; ils ne trouvent pas leur Dieu dans l'expérience vécue des

choses de ce monde. Sans doute, la création est-elle remplie de signes *(āyāt)*. Mais les hommes ne les discernent qu'après que Dieu leur en a révélé l'existence et la signification. Ainsi peut-on lire, entre autres multiples passages : « Par l'eau, Il fait pousser pour vous les céréales et les oliviers, et les dattiers, et les vignes et toutes sortes de fruits. En vérité il y a en cela réellement un signe pour des hommes qui réfléchissent » (16,11). On sent ici encore l'extrême différence de ton qui distingue le message coranique du message biblique, et plus encore, du message évangélique.

Dans ces conditions, il n'est pas admissible qu'on puisse penser un instant à séparer, dans le Coran, des éléments extérieurs qui seraient en rapport avec des situations historiques, politiques et sociales, par conséquent contingentes, et une signification essentielle, profonde qui répondrait à une parole intérieure adressée par Dieu à son

messager, parole qui constituerait seule son message réel.

En fait, la distinction d'un sens apparent ou exotérique *(ẓâhir)* et d'un sens caché ou ésotérique *(bâṭin)* est courante chez les penseurs de l'Islam, théologiens spéculatifs ou mystiques ; mais elle ne correspond pas à celle du contingent et de l'essentiel. Elle intervient surtout à propos de la Loi. Les commandements de Dieu supposent une obéissance de l'homme relativement aux différents niveaux de son être : l'homme a un corps dont les membres *(jawâriḥ)* doivent exécuter certaines actions et en éviter d'autres ; ainsi en est-il des différentes postures qu'il faut prendre dans la prière canonique *(ṣalât),* ou de l'interdiction de certains aliments, ou encore de l'abstinence du jeûne de Ramaḍân ; il y a aussi des paroles que la langue *(lisān)* a à prononcer ; mais l'homme a aussi un cœur *(qalb)* et l'obéissance du cœur est

également requise, sinon plus encore. Ainsi la formulation de la Loi qui s'adresse à l'obéissance du corps se double d'un appel à une adhésion plus intime qui s'adresse à l'obéissance du cœur. Par suite, au-dessous du sens littéral, se profile un sens spirituel qui résulte d'une intériorisation de la Loi. Mais ce *ẓâhir* et ce *bâṭin* s'articulent l'un à l'autre, et l'un ne va pas sans l'autre. Le culte intérieur des valeurs spirituelles ne supprime pas le culte extérieur, sinon il risquerait de se transformer en un subjectivisme anarchique incompatible avec la notion d'obéissance. L'obéissance à la Loi, par des observances extérieures bien définies, est donc le garant de l'obéissance du cœur. Par suite, la révélation coranique, en ses deux significations littérale et spirituelle, est également parole de Dieu, commandement divin, guide voulu pour les hommes par leur Seigneur tout-puissant. Ce serait

sortir de l'Islam que de vouloir dissocier ces deux aspects, surtout pour ne retenir que le second, le spirituel. Certains mystiques outranciers qui ont commis cette faute ont été considérés comme infidèles.

Pour toutes ces raisons, le message coranique est parfaitement exclusif. Il n'admet aucun compromis et s'il appelle les Gens du Livre à la conciliation, c'est en les invitant à reconnaître la vérité de l'Islam purement et simplement. En outre, venu le dernier des Livres révélés, le Coran a beau jeu de critiquer le Judaïsme et le Christianisme, sans compter qu'il abolit leur Loi. Le Christ s'attaque aux scribes et aux pharisiens, mais il n'enseigne pas que la Bible a été altérée et il s'inscrit dans la tradition juive qu'il interprète sans la détruire ; si les Juifs l'attaquent, ou attaquent sa doctrine, il les reprend de l'intérieur et ne dénonce que le désaccord entre leurs paroles

et leurs actes. D’autre part, il est évident que les Évangiles ne pouvaient partir en guerre contre l’Islam. Quant à la Bible, elle ne pouvait pas davantage contenir des controverses contre le Christianisme ou l’Islam. Le Coran, au contraire, est une révélation polémique : les Gens du Livre, Juifs et Chrétiens, y sont sans cesse vigoureusement interpellés. Dieu leur demande de revenir à la foi d’Abraham, qui est rappelée dans l’authentique Torah, dans l’authentique Évangile *(injīl)* et dans le Coran. S’il y a trois messagers, il n’y a qu’un seul message, ou du moins trois messages concordants.

Un texte polémique appelle des réponses polémiques. Juifs et Chrétiens n’ont pas manqué leur réplique. Les Musulmans ont dû se défendre et la controverse s’est envenimée. Il est tout à fait vain de s’engager aujourd’hui dans cette voie. Nous nous bornerons à noter que l’ouverture de

l'Islam n'est qu'apparente. S'il recommande d'obéir à la Torah, ce n'est pas à celle que les Juifs ont entre leurs mains, car elle est altérée ; s'il fait l'éloge de l'Évangile, ce n'est pas des quatre Évangiles que lisent les Chrétiens et qui sont œuvre humaine ; s'il reconnaît tous les prophètes, c'est après les avoir islamisés (et d'ailleurs il ne parle pas des prophètes d'Israël, Isaïe, Ezéchiel, Jérémie et les autres, Jonas mis à part). La position de l'Islam est inattaquable, mais à une condition et une seule, et elle est de taille : c'est de confesser que le Coran est la Parole éternelle et incréée de Dieu, révélée à la lettre au prophète Muḥammad. Or c'est précisément ce que les Juifs et les Chrétiens refusent d'admettre, pour la bonne raison que les premiers ne se reconnaissent pas dans le Judaïsme du Moïse coranique, de même que les seconds ne se reconnaissent pas dans le

Christianisme du Christ coranique. C'est un fait. Cela dit, nous nous en tiendrons là !

Il est donc clair que, si on peut détacher des livres sacrés des Juifs et des Chrétiens un message spirituel et essentiel commun ou presque, le Coran refuse tout traitement de ce genre. Mais dans ces conditions, comment expliquer l'accord profond qui unit les mystiques musulmans à ceux des deux autres religions ? Faut-il admettre avec de nombreux docteurs de l'Islam, attachés avant tout à la Loi et mus par un esprit exclusivement légaliste, que les souris sont suspects, qu'on peut douter de la pureté de leur foi musulmane, qu'ils ont introduit dans leurs pensées et dans leurs pratiques des éléments d'origine étrangère à l'Islam ? Nous nous heurtons là à une nouvelle difficulté très grave que nous tenterons d'écarter en montrant que les plus illustres représentants du *taṣawwuf* (soufisme) ont, avant toute chose, médité les textes

du Coran et réfléchi sur certains termes clefs. Néanmoins, il ne faudra pas oublier qu'il y a toujours en Islam une hostilité latente ou déclarée à la mystique, et que cette attitude est encore très répandue de nos jours.

Les destinataires des messages

Mais puisque c'est un fait incontestable qu'il existe des mystiques juifs, chrétiens et musulmans, et que leurs témoignages ne s'excluent pas, loin de là, bien qu'ils partent d'un effort pour intégrer à leur vie trois messages différents et souvent opposés, la question qui se pose à nous est de chercher à savoir ce qu'étaient ces messages *pour eux*. Jusqu'ici, nous n'avons considéré que le Dieu unique, qui envoie ses Messagers, les Messagers eux-mêmes et leurs messages. Il faut maintenant nous intéresser à ceux à qui furent envoyés les

Messagers et à qui fut adressé le message, à un point de vue général d'abord, au point de vue particulier des mystiques ensuite.

Message contre l'idolâtrie

D'un point de vue général, il est aisé de voir que la Torah et le Coran s'adressent d'abord à des hommes qui vivent au milieu de polythéistes idolâtres. Aussi l'affirmation de l'unicité et de l'immatérialité de Dieu vient-elle au premier plan. Les prophètes d'Israël disciples de Moïse, le rappellent. Ainsi lit-on dans Isaïe (45,5) : « Je suis Yahveh et il n'y en a pas d'autre ; Moi excepté *(zûlât*^{h}*î),* il n'y a pas de Dieu », ce qui correspond exactement à la révélation coranique (16,2 ; 20,14) : « Il n'y a de Dieu que Moi *(illā anā).* » Citons encore Isaïe (43,11) : « C'est Moi, Moi qui

suis Yahveh. Il n’y a pas de sauveur en dehors de Moi. » Et Osée (13,4) : « Tu ne connaîtras pas de dieu excepté Moi *(zûlât^{h}î) ;* il n’y a pas de sauveur, sinon Moi *(biltî).* » Le sauveur, dans la Bible, est d’abord le Dieu qui sauve Son peuple de ses ennemis et le libère de la captivité, ce dont les idoles de métal sont incapables. Une idée analogue est dans le Coran, là par exemple où Dieu parle à Noé (23,28-29) : « Et quand tu seras installé dans l’arche, toi et ceux qui sont avec toi, dis alors : Louange à Dieu qui nous a sauvés *(najjânâ)* d’un peuple injuste, et dis : Ô mon seigneur, fais-moi débarquer en un lieu béni ; Tu es le meilleur qui puisse faire débarquer. » De même Il rappelle aux Juifs ce qu’Il a fait pour eux, par ces mots (7,141) : « Et quand Nous vous avons sauvés *(idh anjawnâkum)* des gens de Pharaon… » L’idée générale du secours divin qui est seul efficace est autant coranique que biblique. Dieu donne en

exemple dans le Coran la parole du prophète Shuʿayb (11,77) : « Je n'ai de secours qu'en Dieu ; en Lui je mets ma confiance, vers Lui je me tourne. » On peut enfin citer en ce sens le verset (59,23) : « Il est Dieu ; il n'y a de Dieu que Lui, le Roi, le Saint, le Salut *(Salām)*... » Sans doute a-t-on discuté sur la signification du nom divin de *Salām.* Qurṭubī, dans son commentaire, en distingue trois : la première est que Dieu est « sauf » *Salīm),* c'est-à-dire exempt *(barī')* de toute imperfection ; la seconde est qu'il salue Ses serviteurs au Paradis, selon ce qui est écrit (36,58) : « À eux le salut de paix par la voix d'un Seigneur miséricordieux » ; la troisième est que Dieu préserve Ses serviteurs de tout malheur. Seul ce dernier sens correspond à la notion biblique du Sauveur : il fait du nom de *Salām* un attribut de l'action *(ṣifat al-fiᶜl),* alors que le premier en fait un attribut de l'essence *(ṣifat al-dhât).* C'est par

Ses actes que Dieu donne le salut et la délivrance. Les idoles, au contraire, sont incapables d'apporter le moindre secours. La Bible et le Coran s'attachent à convaincre leurs adorateurs de l'impuissance de ces faux dieux. Jérémie interroge (2,28) : « Où sont donc tes dieux que tu t'es faits ? Qu'ils se lèvent s'ils peuvent te sauver au temps de ton malheur… » (cf. *Jérémie,* 11,12). Et le Coran rapporte qu'Abraham dit à son père et à son peuple (26,70s.) : « Qui adorez-vous ? Ils répondirent : Nous adorons des idoles de métal *(aṣnām)* et nous leur resterons assidus. Il dit : Est-ce qu'elles vous entendent quand vous appelez ? Peuvent-elles vous être utiles ou vous nuire ? » Et on lit quelques versets plus loin (26,92-93) : « Et on leur dira : Où sont ceux que vous adoriez en dehors de Dieu ? Est-ce que (ces idoles) peuvent vous secourir ou se secourir elles-mêmes ? » La même idée est exprimée en (29,17) : « Vous

n'adorez en dehors de Dieu *(min dûniʿ llāh)* que des idoles de bois ou de pierre *(awthān)* et vous forgez un mensonge ; ceux que vous adorez en dehors de Dieu ne possèdent aucun moyen de subsister qu'ils puissent vous procurer. » Cela fait penser à Jérémie qui dénonce « ceux qui disent au bois : Tu es mon père, et à la pierre : C'est toi qui m'as enfanté » (2,27). Et Isaïe de son côté ironise (44,14-17) : « Un homme va couper des cèdres ; […] Ce bois sert à l'homme pour brûler ; il en prend pour se chauffer ; il en allume aussi pour cuire son pain ; il en fait aussi un dieu et il l'adore ; il en fabrique une idole, et il se prosterne devant elle ! Il en a brûlé au feu la moitié ; avec l'autre moitié, il apprête sa viande ; il cuit son rôti et se rassasie. Il se chauffe aussi et il dit : Ah ! Ah ! je me réchauffe ; je sens la flamme ! » Dans la perspective biblique, le Dieu unique affirme son existence et sa puissance en s'élevant sur la ruine

prédite du culte des idoles, sur le renversement de leurs autels : « Et Yahveh sera seul *(l^{e}b^{h}adô)* exalté en ce jour ; quant aux idoles, tout en disparaîtra » (*Isaïe,* 2,17-18). La destruction des faux dieux et de leurs autels est liée au châtiment des peuples idolâtres ; et les Enfants d'Israël tombent sous cette loi d'anéantissement quand ils se détournent du vrai Dieu. Ce n'est que par le culte de l'unique Seigneur, qu'un peuple en particulier, que l'homme en général, peuvent vivre et subsister : « Dites : Babel est conquise ; Bel [nom courant de Mardouk, ou Merodakh] est confondu ; Merodakh est brisé ; ses idoles sont confondues, ses abominations sont brisées » (*Jérémie,* 50,2). « Car c'est un pays d'idoles (d'images suspectes : *p^{e}silîm)* et ils se glorifient de choses épouvantables » (*ibid.,* 50,39). « Tout homme est stupide, faute de connaissance. Tout fondeur d'idole a honte de ce qu'il a sculpté, car

c'est un mensonge que sa statue de fonte ; il n'y a pas de souffle en ces idoles ; elles sont vanité, œuvre de tromperie ; au temps de leur châtiment, elles disparaîtront » (*ibid.,* 51,17-18). On pourrait multiplier les citations de ce genre. Le Coran exprime à sa manière la même idée (26,94-95) : « Ils y seront donc précipités (en enfer, ceux qu'égare le polythéisme), eux et les séducteurs *(al-ghâwûn),* et les troupes d'Iblîs, tous réunis. » Les commentateurs entendent en général par *al-ghâwûn* les divinités des idolâtres *(al-âliha) ;* ils se demandent pourquoi des statues seraient jetées en enfer ; la réponse, selon Rāzī, est qu'elles seront un combustible *(waqūd)* qui en entretiendra le feu.

Ainsi, dans les deux messages, l'affirmation du Dieu unique se détache sur la négation de l'existence des faux dieux. C'est ce que marque bien en hébreu, comme en arabe, l'emploi de particules d'exception : *zûlāt*[h] et *illā ; biltî* et *min*

dûnî. L. Massignon disait que Dieu est le Suprême Excepté. Il est vrai que la révélation biblique part de l'unique Sauveur pour aller au Dieu unique. Car Dieu est d'abord le Tout-Puissant qui a délivré Son peuple de la servitude égyptienne, puis de l'exil, qui l'a conduit à travers son histoire et soutenu dans ses combats ; par suite, Il est le créateur de l'homme et de tout l'univers : « En ce jour-là, l'homme regardera vers Celui qui l'a fait » (*Isaïe,* 17,7). « Yahveh est un Dieu éternel qui a créé les extrémités de la terre, qui ne se fatigue ni ne se lasse et dont la sagesse est insondable. Il donne de la force à celui qui est fatigué et Il redouble la vigueur de celui qui est défaillant » (*ibid.,* 40,28-29). Dans le message coranique, au contraire, ce qui vient avant tout, c'est le Dieu créateur. Selon la tradition musulmane, les premiers versets descendus sur le Prophète sont (96,1 s.) : « Prêche au nom de ton Seigneur qui a

créé, qui a créé l'homme d'une viscosité… » Créateur, Il est tout-puissant, roi et maître de toutes Ses créatures, et par suite il n'y a de secours et de salut qu'en Lui. Mais dans les deux cas, le résultat est le même, et on lit dans le Livre de l'Islam un verset (2,255) qui évoque naturellement celui d'Isaïe que nous venons de citer : « Dieu ! Il n'y a de divinité que Lui, le Vivant, le Subsistant. Ni la somnolence *(sina),* ni le sommeil *(nawm)* ne s'emparent de Lui. À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre ! » Dieu ne se fatigue pas et n'a pas besoin de repos : « Quoi ! Ne voient-ils pas comment Dieu commence la création et la répète ensuite. Certes, c'est là pour Dieu chose facile ! […] Ce n'est pas vous qui pouvez le taxer d'impuissance sur la terre et dans le ciel, et vous n'avez en dehors de Dieu, ni protecteur ni aide » (29,19 et 22). Dieu ne cesse de créer, et à tout moment, il est le soutien actif de sa création. Les

penseurs musulmans, prenant la *Genèse* (2,2) à la lettre, ont critiqué l'idée d'un repos du septième jour. Il est néanmoins évident que le verset ne signifie pas, qu'une fois la création achevée, Dieu n'agit plus ; Il a fini de créer ce qu'il voulait créer et son œuvre se termine à l'homme ; mais cette œuvre ne subsiste pas par elle-même, et le créateur continue à œuvrer pour lui conserver l'être et surtout pour veiller sur ses créatures. C'est pourquoi on peut lire dans le *Psaume* (121,3-4) : « Certes Il ne sommeille pas *(lô yanûm)* et Il ne dort pas *(lô yîshôn)* Celui qui garde Israël. » Les deux verbes *nûm* (sommeiller) et *yâshôn* (dormir) de l'hébreu correspondent exactement aux deux substantifs arabes du verset coranique : *nawm* (sommeil) et *sina,* de la racine W S N (hébreu Y S^h N). Par conséquent il y a sur ce point, entre les deux messages, un accord essentiel.

Message chrétien aux Juifs

Au contraire, le message du Christ s'adresse aux Juifs et il est prêché en milieu monothéiste. L'existence du Dieu unique et de l'unique Sauveur n'a donc pas à s'affirmer sur un fond de négation des idoles. C'est pourquoi l'unicité de Dieu est annoncée d'une façon non polémique. Il s'agit d'enseigner qu'elle exige, non seulement une proclamation extérieure par la profession de foi et un culte exclusif de tout rite païen, mais une disposition intérieure qui lui corresponde : car l'homme dispersé à travers tout ce qui l'attire et dont la multiplicité s'oppose à l'unité de Dieu, ne peut intérioriser en toute vérité sa croyance en un seul Seigneur et en un seul Sauveur. Le monothéisme réellement vécu implique une concentration du cœur : il faut s'être soi-même unifié pour adorer réellement l'Unique. Il faut donc

lutter contre l'éparpillement, dû aux innombrables sollicitations du monde. Le « monde » qu'attaque saint Paul prend la place des « nations » idolâtres de l'Ancien Testament. « Pour nous, nous avons reçu, non l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par Sa grâce » (*I, Corinthiens,* 2,12). « Dieu n'a-t-Il pas convaincu de folie la sagesse du monde ? » (*ibid.,* 1,20). « La tristesse du monde produit la mort » (II, *Corinthiens,* 7,10). « La figure du monde passe » (*I, Corinthiens,* 7,31). Saint Jean de son côté dénonce les tromperies du monde et, surtout, il rapporte les paroles du Christ à ses apôtres (14,27) : « Je vous laisse la paix, je vous donne la paix ; je ne la donne pas comme la donne le monde » ; et encore, recommandant ses disciples au Père, Jésus dit (17,11 et 14) : « Ils sont dans le monde […] Ils ne sont pas du monde » (*cf.* 15,18-

20). Or ce monde a ses idoles et tout particulièrement l’argent. « Nul ne peut servir deux maîtres : car, ou il haïra l’un et aimera l’autre, ou il s’attachera à l’un et méprisera l’autre. Vous ne pouvez servir Dieu et la richesse (Mammon) » (*Matthieu,* 6,24). Car « La séduction des richesses étouffe la Parole, et elle ne porte pas de fruits » (*ibid.,* 13,22). Le Christ maudit les riches. Qu’est-ce que le riche ? C’est celui qui aime le monde : « N’aimez pas le monde, ni tout ce qui est dans le monde. Car tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, et l’orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde » (*I, Jean,* 2,15-16). Ce n’est pas la richesse en soi qui est mauvaise : « Elle est un don de Dieu, selon la conception biblique, à ceux qui obéissent à Sa voix » (*cf. Deutéronome,* 28,1-14) ; en outre, elle permet de faire du bien aux

pauvres. C’est l’attachement à la richesse qui est un mal, c’est l’idôlatrie de la richesse.

Sans nier l’originalité de l’enseignement du Christ quand on le replace dans l’ensemble de la doctrine chrétienne, il faut reconnaître que l’Ancien Testament proclame des valeurs identiques. La richesse détourne de Dieu. Ainsi, il est écrit dans le *Deutéronome* (8,11 s) : « Garde-toi d’oublier Yahveh, ton Dieu […] de peur qu’une fois que tu auras mangé et te seras rassasié […], que tu auras vu se multiplier tes bœufs et tes brebis, s’augmenter ton argent et ton or, s’accroître tous tes biens, ton cœur ne s’enfle et que tu n’oublies Yahveh, ton Dieu, qui t’as fait sortir du pays d’Égypte… » Le prophète Osée reprend la même idée (13,6) : « Comme ils avaient leur pâture, ils se sont rassasiés ; ils furent rassasiés et leur cœur s’enfla, c’est pourquoi ils M’ont oublié. » Le souci des biens de ce monde est aussi

dangereux que leur possession : « Ils se tourmentent au sujet du froment et du vin nouveau, en se détournant de Moi » (*Osée,* 7,14). Comment ne pas penser aux paroles du Christ : « N'amassez pas pour vous des trésors sur la terre, où le ver et la rouille qui ronge font tout disparaître […] Amassez pour vous des trésors dans le ciel […] Ne vous inquiétez pas en disant : que mangerons-nous, que boirons-nous, ou de quoi nous vêtirons-nous ? Toutes ces choses, ce sont les païens qui les recherchent. Votre Père céleste sait en effet que vous avez besoin de tout cela. Cherchez donc d'abord Son royaume et Sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (*Matthieu,* 6,19-20 et 31-33). On se rappelle ce que Jésus disait à Marthe (*Luc,* 10,41-42) : « Tu t'inquiètes et tu t'agites pour beaucoup de choses. Une seule est nécessaire… »

Convergence avec le Coran

Cette convergence entre la Bible et l'Évangile s'étend sur ce point au Coran. La révélation islamique flétrit le polythéisme du nom de *shirk* qui signifie association : il est interdit d'associer à Dieu, dans la croyance et dans le culte, ce qui n'est pas Lui. Or si cette condamnation vise d'abord les idoles, elle a une beaucoup plus grande portée : elle frappe tout homme qui se détourne de Dieu et s'attache exclusivement aux biens d'ici-bas, ou encore qui ne s'intéresse qu'à lui-même et rapporte tout à lui. Le Coran blâme « ceux qui prennent Satan comme patron à l'exclusion de Dieu » (4,119 ; 7,30). Or Satan est justement le démon qui détache l'homme de Dieu et l'attache au monde et à ses œuvres. Ainsi il est écrit à propos des Ourayshites, ennemis du Prophète (8,48) : « Et quand Satan eut enjolivé leurs œuvres à leurs yeux

et qu'il dit : Vous n'avez aujourd'hui personne au monde qui puisse vous dominer… » Il est vrai que le verbe *zayyana* (parer, orner, enjoliver) a parfois Dieu comme sujet dans un même contexte ; par exemple (27,4) : « Ceux qui ne croient pas en la vie dernière. Nous enjolivons leurs œuvres à leurs yeux, et eux, ils sont égarés. » Parfois aussi, ce même verbe a pour sujet les idoles : « C'est ainsi qu'aux yeux de beaucoup d'associateurs (polythéistes), leurs associés (les faux dieux) ont enjolivé le meurtre des enfants. » On touche ici à un problème théologique : celui de la création des actes humains par Dieu. Il est certain que Satan ne peut agir qu'avec la permission du Seigneur. Quant aux faux dieux, il va de soi qu'ils n'agissent pas du tout. La cause première efficace de toutes ces erreurs ne saurait être, selon la majorité des penseurs musulmans, que le Créateur, le seul véritable agent. Mais laissons de côté ces

spéculations, bien qu'elles se greffent sur le texte coranique. D'ailleurs plusieurs versets emploient le verbe en question au passif impersonnel : *zuyyina :* il a été fait un enjolivement, on a enjolivé. Ainsi peut-on lire (2,212) : « On a enjolivé aux yeux des infidèles la vie de ce bas monde », ou encore (3,14) : « On a enjolivé aux yeux des hommes, l'amour des désirs relatifs aux femmes, aux enfants, aux masses d'or et d'argent accumulées, aux chevaux de race, aux troupeaux et aux plantations. Ce sont là des jouissances de la vie d'ici-bas, alors que Dieu, c'est auprès de Lui qu'est la beauté du retour ! » (*ḥusn al-ma^{c}âd*). Par conséquent, le Coran, au nom de l'unicité divine, dénonce tous les attachements fétichistes à ce qui n'est pas Dieu.

La Bible et les Évangiles mettent en garde le riche qui met sa confiance en ses ressources matérielles. Il est écrit, dans les *Proverbes*

(10,15) : « La fortune du riche (^{c}ashîr) est sa ville forte », et dans les *Psaumes* (52,9) : « Voici l'homme qui n'a pas fait de Dieu sa forteresse, qui a mis sa confiance dans l'abondance de sa richesse, qui se fait fort de sa faute. » Le Coran reconnaît que la fortune est un don de Dieu : « En vérité c'est Lui qui enrichit et qui donne possession » (53,48). Les biens ainsi acquis doivent servir à secourir les pauvres et les misérables. Mais c'est en vain que l'homme se croit riche ; il est dit d'Abû Lahab, un des oncles de Muḥammad qui fut un ennemi acharné de l'Islam : « Sa fortune et ce qu'il a acquis ne lui servent de rien ; il va supporter l'ardeur d'un fleu flamboyant » (111,2-3). Mais surtout il est écrit (3,181) : « Oui, Dieu a entendu le propos de ceux qui disent : Dieu est pauvre, et nous, nous sommes riches (*aghniyâ',* pluriel de *ghanî*). Et Nous dirons : Goûtez au châtiment de la fournaise ! » Or,

il se trouve que la racine Gh N Y, à la première forme *ghaniya* et à la dixième *istaghanâ,* signifie : être assez riche pour pouvoir se passer de n'avoir pas besoin de… Le verset prend donc une valeur considérable : Dieu est le seul qui puisse se passer de tout ce qui n'est pas Lui. Mais l'homme, comme créature, a besoin du Créateur (*Khâliq*) qui lui donne d'exister et qui, étant Lui-même le Subsistant par soi (*Qayyûm,* 2,255 ; 3,2 ; 20,111) lui donne de subsister et pourvoit à tous ses besoins (*Râziq*). C'est donc une illusion pour l'homme que de croire qu'il peut se passer de Dieu : il est essentiellement pauvre, quelle que soit sa richesse éphémère, car il a toujours besoin du *Khâliq* et du *Râziq*. Dans le même esprit que le *Deutéronome,* le Coran dénonce dans une formule lapidaire, l'outrecuidance du riche : « Certes l'homme sort des bornes, du fait qu'il s'imagine être assez riche pour se suffire » (96, 6-7). Au

contraire, « Dieu peut se passer du monde » (3,97), à la différence de ses créatures : « Ô hommes, vous êtes les pauvres qui avez besoin de Dieu, alors que Dieu est le Riche, digne de louange » (35,15), qui n'a même pas besoin d'avoir des fidèles : « Si vous faites acte d'infidélité, Dieu se passe de vous » (39,7). Dieu n'a pas besoin des hommes. Il a créé par un décret de Sa volonté (*mashî'a*) pure. Bien qu'il soit écrit (51,56) : « Et Je n'ai créé les hommes et les djinns que pour qu'ils M'adorent », Dieu n'a que faire de leurs adorations. L'adoration de Dieu n'est pas la raison d'être de la création ; elle est la raison d'être des créatures. Pourquoi Dieu a-t-Il créé ? Théologiens et philosophes musulmans se pencheront sur cette question : par pur amour désintéressé, ou par bonté, disent les mystiques ; par pure libéralité (*jûd*), dit Avicenne ; parce qu'Il l'a voulu, répondent la plupart des docteurs de

l'Islam. Mais c'est là un problème que pose implicitement le message sans le traiter explicitement. Laissons-le donc pour le moment de côté. Constatons simplement qu'en dépit des différences de ton et de contexte religieux, les trois messages proposent ici aux croyants un sujet de méditation très analogue, sinon identique.

En effet, dans la prophétie d'Isaïe (43,7). Dieu annonce qu'Il rassemblera son peuple de l'Orient et de l'Occident, tous ceux, dit-Il, « qui se nomment de Mon nom, tous ceux que J'ai, pour Ma gloire, créés, formés et faits ». Dhorme explique, en note que « le peuple d'Israël a été créé pour manifester la gloire de Yahveh et que c'est là sa raison d'être ». On peut interpréter ce texte comme le verset coranique correspondant : Dieu n'a pas besoin de manifester sa gloire, et cette manifestation n'est pas la raison d'être de Sa création ; elle est la raison d'être de Ses créatures.

De même Dieu n'a pas besoin des sacrifices, bien que la Loi les commande. Le culte de Dieu est un bien pour l'homme, non pour Dieu. « À quoi Me sert (*lâmmâh lî*) la multitude de vos sacrifices ? » dit Yahveh (*Isaïe,* 1,1). « À quoi me sert l'encens qui vient de Saba et la plante aromatique d'une terre lointaine ? » (*Jérémie,* 6,20). « Si j'avais faim, Je ne te le dirais pas, car à Moi est le monde et son contenu » (*Psaume,* 50,12). Cela signifie, selon Dhorme, que « Dieu n'a pas besoin des hommes ». À la lettre, ces textes ressemblent fort à ceux du Coran. Les différences seront plus sensibles aux théologiens qu'aux méditatifs.

Dieu a-t-il besoin des hommes ?

Quant au Christianisme, bien qu'il insiste sur l'abomination du culte de Mammon et qu'il enseigne que les vraies richesses sont celles du Royaume de Dieu, il ne semble pas aller jusqu'à concevoir un Dieu, qui étant source de tous les biens, serait si « riche » en soi qu'il n'aurait pas besoin des hommes. Mais il faut savoir ce qu'on entend par besoin. Sans aucun doute, la conception monothéiste suppose, dans les trois messages, que Dieu est parfaitement indépendant de tout ce qui n'est pas Lui et qu'Il ne gagne rien à créer l'univers, les anges et les hommes. Mais alors on retombe sur la même question : dans ces conditions métaphysiques, pourquoi a-t-Il créé ? Pourquoi S'intéresse-t-Il à Ses créatures et à l'humanité en particulier ? Quelle valeur a Son œuvre à Ses yeux ? L'être humain est néant devant l'Être divin. Mais alors pourquoi est-Il ? Pourquoi Dieu lui parle-t-Il, le conduit-Il vers Lui ?

L’absence de besoin n’est pas une absence d’intérêt et Dieu ne se désintéresse pas de Ses créatures pour la raison qu’il n’a aucun profit à en tirer. Si le sang des taureaux et des boucs ne Lui sert en rien. Il attend cependant des hommes une réponse : « Offre à Dieu un sacrifice d’action de grâce » (*Psaume,* 50,14). On doit ici rappeler les paroles du scribe à Jésus (*Marc,* 12,32-34) : « Bien, Maître, tu as dit selon la vérité que Dieu est un et qu’il n’y en a pas d’autre que Lui (*cf. Deutéronome,* 4,35 et 6,4-5), et que L’aimer de tout son cœur, de tout son esprit et de toute sa force, ainsi qu’aimer son prochain comme soi-même dépasse de beaucoup les holocaustes et les sacrifices. » Alors Jésus lui dit : « Tu n’es pas loin du Royaume de Dieu. » Et dans sa première *Épître* (2,5), saint Pierre parle d’un « sacerdoce saint » dans un « temple spirituel » destiné à « offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu, par Jésus-

Christ ». Dieu a-t-Il besoin de ces sacrifices spirituels ? Non plus que des autres. Mais ils Lui sont agréables (εὐπροσδέκτους), mot à mot : ils sont acceptés avec bienveillance. Ces sacrifices sont ceux du cœur. Il y a donc des offrandes inutiles, mais agréables à Dieu, reçues par Lui et agréées. La même idée est dans la Bible. Ainsi Samuel dit : « Y a-t-il pour Yahveh un plaisir (*ḥêp*^{h}*eṣ*) dans les holocaustes et les sacrifices comme dans l'obéissance à la voix de Yahveh » (I, *Samuel,* 15,22). Tel est le sens des paroles de David à la fin du Premier Livre des *Chroniques* (29,16-18) : « Yahveh, notre Dieu, toutes ces richesses que nous avons préparées pour Te bâtir une maison pour Ton Saint Nom, elles viennent de Ta main, elles sont toutes à toi. Je sais, mon Dieu, que Tu sondes les cœurs et que Tu agrées (*tirṣeh,* de *râṣôh :* vouloir, se complaire, agréer) la droiture. Et moi, c'est dans la droiture de mon

cœur que j’ai fait volontairement toutes ces offrandes. » On retrouve ce même verbe *râṣôh* dans un contexte qui ne laisse aucun doute sur son sens, dans la prophétie d’Isaïe (42,1) : « Voici mon serviteur que Je soutiens, Mon élu en qui Mon âme se complaît (*râṣtâh nap*^{h}*shî*). »

La présence de ce verbe permet de rattacher exactement le Coran à cet ensemble de textes. En effet, le verbe arabe *raḍiya,* de la même origine sémitique que *râṣôh,* avec le sens d’être satisfait de quelqu’un ou de quelque chose, d’agréer, de se complaire, est très fréquemment employé dans le Livre de l’Islam, ainsi que les substantifs de même racine, *riḍâ* et *riḍwân* qui signifient l’agrément, la satisfaction, la complaisance en… C’est ainsi qu’il est dit (48,18) : « Oui, Dieu a réellement agréé (*raḍiya*) les croyants, quand ils te prêtaient serment d’allégeance sous l’arbre. » Cela se passait à Ḥudaybiyya, alors que Muḥammad avait

envoyé sans succès des messagers à La Mecque pour y obtenir d'y faire le pèlerinage ; ses Compagnons lui jurèrent fidélité, alors qu'il était assis sous un arbre. Nous aurons à reparler de l'importance que reçoivent les versets où se trouvent ce verbe et ces substantifs, dans la méditation des mystiques musulmans.

Dans l'Islam, les sacrifices jouent un rôle beaucoup plus réduit que celui qu'ils ont dans le Judaïsme biblique. En dehors de l'immolation d'une victime à la suite d'un vœu, on ne peut citer que le rituel de la fête du sacrifice (*ᶜîd al-aḍḥâ*) ou Grande Fête *(al-ᶜîd al-kabîr*), qui a lieu le 10 du mois du pèlerinage. C'est une pratique traditionnelle (*sunna*) obligatoire pour tout Musulman. Mais le Coran n'en parlant pas, il ne faut pas s'étonner que Dieu n'y révèle pas qu'Il ne prend aucun plaisir à cette *sunna.* Trouve-t-on néanmoins, dans la révélation musulmane, l'idée

d’un sacrifice spirituel ? Oui, mais sous un autre nom. Au niveau du culte, un tel sacrifice est impliqué par la prière et l’aumône, qui exigent humilité et détachement ; au niveau de la vie spirituelle, il est dans le *fanâ’* (abolition de la conscience de soi) et dans le *tawakkul* (l’abandon total à Dieu).

L’expérience religieuse des Juifs et des Musulmans

L’expérience fondamentale qu’ont vécue les Juifs et celle qu’ont vécue les Musulmans sont au départ diamétralement opposées. Pour les premiers, Dieu est Celui qui les a fait sortir d’Égypte, qui leur a promis une terre, qui les a aidés à la conquérir. Puis leur infidélité amène sur eux un châtiment : ils sont battus, emmenés en

captivité ; mais Dieu leur pardonne et les libère. Au contraire, les premiers adeptes et compagnons du Prophète doivent s'expatrier pour conserver leur foi : c'est l'hégire ; ils doivent lutter pour la défendre contre les attaques des païens : c'est le *jihâd* (qu'on traduit par guerre sainte, mais qui signifie exactement la lutte ; on dit : *al-jihâd fi sabîl Allâh :* la lutte dans la voie de Dieu). Les premiers croyants qui ont fait l'hégire, les *muhâjirûn,* ont tout abandonné pour suivre le Prophète, leurs maisons, leurs biens, leurs familles ; ceux qui ont lutté, les *mujâhidûn,* ont exposé leur vie, ont fait des dépenses pour s'équiper et tout cela pour Dieu *(li'llâh).* Sans doute ont-ils le secours de leur Seigneur, au cours de tous ces travaux. Mais ils ont commencé par tout remettre entre les mains de Dieu, parce qu'ils ont répondu à son appel. Ce que Dieu demande à l'homme, c'est un simple oui inconditionnel. C'est,

selon le Coran, ce qui s'est passé lors du pacte transhistorique, appelé par L. Massignon *« le covenant prééternel »,* en arabe, le *mîthâq*. Il est écrit (7,172) : « Et quand ton Seigneur tira des reins des fils d'Adam leur descendance et qu'il les fit témoigner (ces descendants) contre eux-mêmes : Ne suis-Je pas votre Seigneur ? Ils répondirent : Oui, nous témoignons. » Comme nous l'avons déjà vu, pour les Juifs, Dieu est d'abord le Sauveur ; pour les Musulmans, Il est d'abord le Seigneur. Yahveh dit à Son peuple, par la voix du prophète Isaïe (41,9) : « Tu es Mon serviteur, Je t'ai choisi et ne t'ai point rejeté. » Il prend l'initiative du salut : « Je t'ai saisi fortement et Je t'aide ; Je te soutiens par la droite de Ma justice. » Ce qui est demandé à l'homme, c'est de ne pas entraver en lui l'action salvatrice de Dieu. L'obéissance à la Loi est la reconnaissance de l'amour de Dieu pour l'homme, senti et éprouvé à travers Son amour

pour Son peuple : « Du fait que tu es précieux *(yâqartâ)* à mes yeux, tu as de la valeur, et Moi, Je t'aime *(ahab*^{h}*tîk*^{h}*â)* » (*ibid.,* 43,4). On trouve alors des expressions d'une force extrême (*ibid.,* 43,1) : « Ne crains pas, car Je t'ai racheté. » Le verbe *gâ'ôl* signifie à la fois délivrer, affranchir et racheter. Il est vrai que l'idée de rachat se rapporte, selon le sens immédiat, à des faits historiques : « J'ai donné l'Égypte pour ta rançon *(kop*^{h}*er)* […] Je donne des hommes à ta place, des peuples en échange de toi-même » (*ibid.,* 43,4). Cela signifie historiquement que « Yahveh livre ces pays au conquérant perse en échange de la libération d'Israël » (Dhorme). Mais il était aisé de donner à cette idée une signification spirituelle qui ait sa valeur en soi. Cette spiritualisation est déjà accomplie dans la Bible, en ce sens que le salut est annoncé pour toutes les nations. Le rachat des exilés d'Israël reçoit une portée nouvelle : car

ces exilés d'Israël ne sont plus les seuls fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, emmenés en captivité ; ce sont les peuples qui ont été les ennemis d'Israël, qui se sont séparés de lui et qu'il faut rassembler de leur dispersion, pour les ramener à l'intérieur du peuple élu. « Que le fils de l'étranger qui s'est rattaché à Yahveh ne prenne pas la parole pour dire : Yahveh m'exclura certainement de Son peuple. […] Les fils de l'étranger qui se sont attachés à Yahveh pour Le servir et pour aimer Son nom […], je les amènerai à Ma Montagne Sainte, Je leur donnerai la joie dans Ma Maison de prière. Leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur Mon Autel ; car Ma Maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples. Oracle du Seigneur Yahveh, qui regroupe les exilés d'Israël » (*Isaïe,* 56,7). Cette universalisation des notions de salut, de rachat, de rassemblement sauveur, introduit un détachement

des particularismes historiques et implique une intériorisation. Citons encore cette prophétie de *Sophonie* (3,9-10) : « Car, les peuples alors, Je leur changerai la lèvre en une lèvre purifiée pour qu'ils invoquent tous le nom de Yahveh et Le servent unanimement. D'au-delà des fleuves d'Éthiopie, Mes suppliants et Mes dispersés m'apporteront une offrande. » Le rachat est universel et lié à une purification des lèvres, symbole de la purification de la pensée du cœur. Le Christianisme devait développer considérablement cette notion par son dogme de la rédemption.

Spiritualité du désert dans la Bible

L'expérience religieuse du salut du peuple d'Israël a amené les Juifs à développer la méditation du désert, car Dieu a secouru Moïse dans la traversée de ces solitudes, et c'est dans ces épreuves, et par elles, que s'éveillent, non sans peine d'ailleurs, la foi et la confiance en Dieu. Les exemples sont multiples, dans le Livre de l'*Exode* en particulier : « Ils s'avancèrent vers le désert de Shour. Ils marchèrent trois jours dans le désert et ne trouvèrent pas d'eau » (*Exode,* 15,22). Le peuple murmure contre Moïse qui prie Yahveh et qui est exaucé. On lit un peu plus loin (16,2) : « Toute l'assemblée des fils d'Israël murmura dans le désert contre Moïse et Aaron. » Alors Moïse dit à Aaron (16,9-10) : « Dis à toute l'assemblée des fils d'Israël : approchez-vous devant Yahveh. » Et le texte poursuit : « Il advint donc […] qu'ils se tournèrent vers le désert, et voici que la gloire de Yahveh apparut dans la nuée. » C'est dans le

désert que Dieu se manifeste ; et quand, courroucé contre Son peuple infidèle, Il se retire, tout redevient désert ; c'est comme si l'œuvre créatrice rebroussait chemin. On lit dans le Livre de *Jérémie* (4,22-26) : « C'est que Mon peuple est insensé […] J'ai regardé la terre : voici qu'elle est informe et vide (*t*^{h}*ôhū vâb*^{h}*ôhû ; cf. Genèse,* 1,1) ; puis vers les cieux, mais ils n'avaient plus leur lumière (*ōr ; cf. Genèse,* 1,3) […] J'ai regardé, voici que le verger *(karmel)* est un désert *(midbār),* et toutes les villes ont été renversées à la face de Yahveh, devant l'ardeur de Sa colère. » Les prophètes rappellent l'importance du désert et blâment ceux qui l'oublient. Ainsi *Jérémie* (2,6) : « Ils n'ont pas dit : Où est Yahveh, qui […] nous fit marcher dans le désert, dans une terre de steppe et de crevasse, une terre de sécheresse et de ténèbres, une terre où personne n'est passé, et où n'habite aucun homme. »

Nous verrons se développer dans le Judaïsme une spiritualité du désert, qui se retrouvera avec les premiers chrétiens, chez les Pères du Désert. Peu à peu, le désert va devenir un symbole. L'Évangile le rappelle par le jeûne de quarante jours que fit Jésus au désert où il est tenté par Satan. Et, à propos de Jean-Baptiste, il cite ces célèbres paroles d'isaïe (40,3) qu'il faut traduire, contrairement à l'usage reçu : « Une voix clame : Frayez dans le désert le chemin de Yahveh ; aplanissez dans la steppe une grand-route pour notre Dieu. » Le texte grec des Évangiles (*Matthieu,* 3,3 ; *Marc,* 1,3 ; *Luc,* 3,4 ; *Jean,* 1,23) rend exactement l'hébreu en suivant scrupuleusement l'ordre des mots ; il suffit donc de déplacer la ponctuation et de mettre le point en haut (équivalent à nos deux points) avant « dans le désert » pour éviter le faux sens : « Une voix crie dans le désert. »

Les images du commerce dans le Coran

Tout autre est l’expérience fondamentale musulmane. Certes, au moment de l’hégire, le Prophète et ses Compagnons ont eu à traverser un désert. Mais ce n’est pas au désert que Dieu se révèle. Le mont Ḥirâ’, où Muḥammad faisait retraite et où il reçut pour la première fois l’annonce de son message, n’est pas comparable, de ce point de vue, au mont Sinaï. La révélation muḥammadienne vient brusquement d’en haut : « Prêche, au nom de ton Seigneur » (96,1). Aucune allusion à la vie antérieure de l’homme sur qui elle tombe, à ses inquiétudes religieuses, à ses méditations, à ses expériences. Révélation verticale et abrupte ! Et quel est ce Seigneur ? Ce n’est pas Celui qui a conduit un peuple, comme le Seigneur de la Bible. C’est Celui qui a créé et

instruit l'homme des vérités qu'il ignorait : « Prêche ! car ton Seigneur est le très noble qui a enseigné par le Calame, qui a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas » (96,3-5). Sans doute, Dieu rappellera ensuite toutes les faveurs dont Il a comblé l'humanité, et en particulier les Fils d'Isarël, puis les Musulmans eux-mêmes. Mais ce n'est qu'un rappel *(dhikr)*. L'essentiel n'est pas là. La manifestation de Dieu est d'abord celle de Sa transcendance que le Coran évoque sans cesse par les mots *subḥâna'llâh,* Gloire à Dieu ! *ta*ᶜ*ālâ,* qu'Il est haut ! ᶜ*azza wa jalla,* qu'Il est puissant et grand ! Après quoi, Il est loué pour Ses bienfaits : *al-ḥamdu li'llâh,* Louange à Dieu ! L'expérience de Dieu est d'abord celle d'un Seigneur lointain, inaccessible par un progrès sur le chemin d'une vie. Il faut au contraire briser avec cette vie qui s'écoule dans le temps d'ici-bas (*al-ḥayât al-dunyā , cf.* entre autres nombreux versets, 2,85) et

qui est opposée à la vie dernière *(al-âkhira)*. Ainsi lit-on (2,86) : « Voilà ceux qui ont acheté la vie d'ici-bas pour le prix de la Vie dernière ; le châtiment ne leur sera pas allégé. » De la même manière sont blâmés ceux qui achètent l'égarement *(ḍalal)* au prix de la conduite de Dieu (*hudā,* 2,16 et 175) ; l'infidélité *(kufr)* au prix de la foi (*îmân,* 3,177). Ce vocabulaire commercial est intéressant à noter. Il s'adresse certainement en premier lieu aux grands caravaniers et marchands de La Mecque, attachés aux biens de ce monde. Mais ce même langage s'applique curieusement à Dieu Lui-même (9,111) : « Oui, Dieu a acheté aux croyants leur âme et leurs biens à ce prix qu'ils auront le paradis. Ils combattent dans la voie de Dieu ; ils tuent ou sont tués […] Réjouissez-vous de la vente *(bay^{c})* que vous avez conclue avec Lui. » Ainsi les *muhâjirûn* et les *mujâhidûn* sont-ils, au sens étymologique, les mercenaires de Dieu. Ils ont tout

quitté pour Lui ; si le secours divin leur vaut des victoires dans les combats et les avantages du butin, ce n'est pas cela qui compte, car là n'est pas le salaire, là ne se termine pas l'espérance des véritables croyants : « Certes, ceux qui lisent le Livre de Dieu, qui observent la prière, qui font des dépenses (en aumônes) sur ce que Nous leur donnons comme ressources, que ce soit en secret ou en public, espèrent un commerce *(tijāra)* inépuisable pour que Dieu leur paie intégralement leur salaire et leur donne un surcroît de Sa surabondante bienfaisance » (35,29-30). Citons encore ce verset (61,10-11) : « Ô vous qui croyez, vous indiquerai-Je un marché qui vous sauvera *(tijâra tunjîkum)* d'un châtiment cruel ? Vous croirez en Dieu et en Son Envoyé, vous lutterez dans la voie de Dieu en engageant vos biens et vos personnes. » Dieu ne sauve pas en rachetant, mais il achète : c'est par le marché qu'Il conclut avec

l'Homme, qu'Il promet le salut. La seule clause est de tout donner à Dieu d'abord, aux pauvres ensuite ; il faut se dépouiller, car devant Dieu, le seul « riche », il n'est d'autre richesse que la Sienne et ce qu'il donne. Telle est la vérité que rappellent la prière et l'aumône. Le Très-Haut apparaît, une fois de plus, comme le Suprême Excepté. C'est le Dieu lointain. Mais une fois que le cœur a reconnu cette effrayante distance, il ne tarde pas à éprouver en lui la présence du Créateur dans l'acte même de Sa création. Dieu le dit (50,16) : « Oui, Nous avons créé l'homme et Nous savons ce que son âme lui suggère : Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire. »

Dialectique du proche et du lointain, du chercher et du trouver

L'expérience musulmane va de l'éloignement à la proximité de Dieu ; l'expérience juive va, en sens contraire et Yahveh doit rappeler à Son peuple qu'Il est aussi un Dieu lointain : « Est-ce que Je suis un Dieu de près, Moi, […] et non un Dieu de loin ? » (*Jérémie,* 23,23.) On trouve ici le germe d'une dialectique existentielle du proche et du lointain qui jouera un grand rôle chez les mystiques. Dieu est Loin par son universelle présence dans l'immensité du monde, et c'est dans Sa proximité au cœur qu'on fait l'expérience de Sa lointaine transcendance : « Cherchez Yahveh en Son être-trouvé *(b^{e}-himmâṣ^{e}'ô) ;* invoquez-Le en Son être proche *(bi-hyôt^{h}ô qârôb^{h})* », dit Isaïe (55,6). Une autre dialectique, liée à la précédente, est celle du chercher et du trouver dont nous reparlerons. Si l'homme est incapable de s'engager seul dans la recherche de Dieu, en revanche Dieu trouve l'homme. Il est écrit à

propos du Prophète (93,6-8) : « Ne t'a-t-Il pas trouvé orphelin ? Ainsi donne-t-Il asile. Et Il t'a trouvé égaré ; ainsi guide-t-Il. Et Il t'a trouvé indigent ; ainsi enrichit-Il. » Cette idée d'une action prévenante de Dieu a aisément été tirée du Coran et méditée par les mystiques musulmans, comme nous le verrons. Ainsi quand l'homme, par le repentir, se tourne vers Dieu, il trouve Dieu tourné vers lui. Si, après une faute, les pécheurs demandaient pardon à Dieu, « ils trouveraient Dieu tourné » (vers eux) et miséricordieux *(la-wajadû' Llâh tawwâb*[an] *raḥîm*[an]*),* est-il dit dans la sourate (4,64). Dieu révèle plus nettement encore (9,118) : « Il se tourne vers eux *(tâba* [c]*alay-him)* afin qu'ils se tournent vers Lui *(li-yatûbû,* entendons : par le repentir). Oui, Dieu est Celui qui se tourne *(al-Tawwâb),* le Miséricordieux. »

On ne s'étonnera pas de découvrir, chez les prophètes d'Israël, des paroles identiques dans

l'esprit et à la lettre, puisqu'elles emploient le verbe *shûb*^{h}*, yashûb*^{h}*,* qui signifie revenir, retourner, de la même racine que l'arabe *tâba, yatûbu,* doublet de *thâba, yathûbu,* qui ont aussi le sens de retourner. Jérémie rapporte cette parole de Yahveh (15,19) : « Si tu reviens *(tâshûb*^{h}*)* et que Je te fasse revenir, devant Ma face tu te tiendras. » Et Zacharie écrit (1,3) : « Ainsi parle Yahveh des armées : Revenez à Moi (…) et Je reviendrai à vous. » *(Shûb*^{h}*û êlay* […] *v*^{e}*-âshûb*^{h} *ălêk*^{h}*em.)* Les deux actes sont présentés comme simultanés, mais il est évident que c'est Dieu qui met tout en œuvre. L'action prévenante de Dieu est très nettement indiquée dans ce passage d'*Isaïe* (65,23) dans lequel Dieu dit : « Il adviendra que, Moi, Je leur répondrai avant qu'ils appellent ; ils parleront encore et, Moi, Je les aurai déjà exaucés. » Mais encore plus nettes et plus extraordinaires sont ces

paroles par lesquelles Dieu Se révèle dans toute la transcendance de Son initiative absolue (*Isaïe,* 65,1) : « J'ai été accessible à ceux qui ne Me consultaient pas, J'ai été à la portée de ceux qui ne Me recherchaient pas ; J'ai dit : Me voici ! Me voici ! à une nation qui n'invoquait pas Mon Nom. » De son côté, le Coran ne cesse de répéter que Dieu « conduit qui Il veut » (2,213 ; 10,25) ; que Dieu « Se tournera *(yatûbu)* vers qui Il veut » (9,27). Plusieurs théologiens musulmans ont pensé que la prière ne saurait modifier le décret de Dieu, mais que Dieu a décrété par avance qu'il répondrait aux prières qu'il demande aux hommes de Lui adresser. Bible et Coran, partant d'expériences religieuses différentes, finissent par concorder à l'arrivée. Le secours divin est un signe pour Son peuple ; les prophètes sont des signes ; Isaïe écrit (8,18) : « Nous sommes des signes *(ôt^{h}ôt^{h})* et des preuves exemplaires

(môp^{h}t^{h}îm) en Israël de la part de Yahveh des armées » ; mais la même idée est dans le Coran : tout est signe de Dieu à qui sait voir ; les prophètes sont également des signes *(âyât)* et une « miséricorde » *(raḥma)*. Dans la sourate *Mariam,* Dieu dit de Jésus (20,21) : « Nous ferons de lui un signe pour les hommes et une miséricorde de Notre part. » Or justement ces signes, il faut les comprendre.

Le cœur

Selon la Bible, les infidélités des Fils d'Israël viennent d'un manque de compréhension. Ils découvrent Dieu dans Ses bienfaits, mais ils L'oublient dans le succès ; il ne suffit pas de Le rencontrer dans le désert, il faut le conserver en soi dans la prospérité. Il ne suffit pas de recevoir

la Loi au Sinaï ; il faut qu'elle soit gravée dans le cœur. C'est pourquoi Dieu révèle à Jérémie (24,7) : « Je leur donnerai un cœur *(lêb*^{h}*)* pour Me connaître, connaître que Je suis Yahveh. Et ils seront pour Moi un peuple, et Moi, Je serai Dieu pour eux, car ils se tourneront vers Moi *(yâshûb*^{h}*û)* de tout leur cœur. » C'est donc le cœur qui compte. Aussi le Psalmiste demande-t-il à Dieu de créer en lui un cœur pur (*Psaume* 51,12), et le prophète Jérémie (4,4) transmet la parole de Yahveh : « Soyez circoncis pour Yahveh et enlevez les prépuces de vos cœurs. » Il n'y a pas de pire chose qu'un cœur obstiné, qu'un cœur égaré et obstiné (*Jérémie,* 18,12 ; *Isaïe,* 44, 20). Les prophètes distinguent clairement la Loi extérieure et la Loi intériorisée. La première ne saurait garantir le salut. D'où vient la perte des hommes ? « Yahveh dit : C'est qu'ils ont abandonné Ma Loi que J'avais placée devant eux ; ils n'ont pas écouté

Ma voix et n'ont pas marché d'après elle, mais ils ont marché d'après l'obstination de leur cœur » (*Jérémie,* 9,12). Isaïe se sert d'une image très suggestive : la Loi, aux yeux de ceux qui la prennent de l'extérieur, est comme une règle de discipline qu'applique à des enfants un maître autoritaire. « C'est pourquoi la Parole de Dieu sera pour eux ordre sur ordre, ordre sur ordre, mesure sur mesure : Petit, par ici ! petit, par là ! de telle sorte qu'ils aillent et tombent à la renverse, qu'ils se brisent, qu'ils soient pris au piège et capturés » (*Isaïe,* 28,9-13). Cette conception d'une loi sentie, comme purement extérieure, qui entraîne à la perdition, fait penser à celle que dénonce saint Paul. En revanche, la loi intériorisée a le pouvoir de sauver, car elle rattache l'homme à Dieu : « Je mettrai Ma Loi au-dessus d'eux, et Je l'écrirai sur leur cœur ; et Je serai leur Dieu, et ils seront Mon peuple » (*Jérémie,* 31,33). Cette intériorisation de

la Loi conduit à des valeurs qui se retrouvent, presque à la lettre dans le message chrétien : « Vous ne jeûnez pas, à la façon dont vous agissez aujourd'hui, de manière à faire entendre dans les hauteurs votre voix ; est-ce ainsi que doit être le jeûne que J'agrée ? […] Le jeûne que J'agrée ne consiste-t-il pas à rompre pour l'affamé ton pain ? Les pauvres indigents, tu les feras entrer dans ta maison ; quand tu verras quelqu'un de nu, tu le couvriras » (*Isaïe,* 58,5 et 7). Dans le même esprit le Christ donne un enseignement semblable ; il dénonce l'hypocrisie de ceux qui ne jeûnent qu'extérieurement (*Matthieu,* 6,16-17) ; et il faut un jeûne intérieur qui n'apparaisse qu'à « ton Père qui est dans le secret (τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ) et ton Père qui voit dans le secret, te le rendra » (*ibid.,* 6-18). Le κρυφαῖον, c'est ce qui est caché, soustrait aux regards ; l'adverbe κρύφα signifie : secrètement,

en cachette. Dieu est présent au fond du cœur. Mais la pureté du cœur est nécessaire : d'où l'importance de la huitième Béatitude : « Heureux ceux qui sont purs de cœur (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) parce qu'ils verront Dieu. » Saint Luc (8,15), à propos de la parabole du semeur, rapporte l'explication qu'en donne Jésus : « Ce qui est tombé dans la terre noble concerne ceux qui, ayant entendu la parole en un cœur noble et bon (ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ), la conservent et portent des fruits en toute constance. » L'expression de Luc rappelle la *kalokagathia* des moralistes grecs qui désigne la beauté de la conduite morale chez un homme bien né. Jésus est lui-même « doux et humble de cœur » (*Matthieu,* 11,29) ; ses paroles enflamment le cœur des disciples d'Emmaüs : « N'est-il pas vrai que notre cœur brûlait d'un feu en dedans de nous, alors qu'il nous parlait sur la route ? » (*Luc,* 24,32.)

Saint Paul écrit que « c’est en croyant par le cœur que l’on parvient à la justice » (*Romains,* 10,10) et que « l’amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l’Esprit-saint qui nous a été donné » (*ibid.* 5,5) ; il prie pour les fidèles d’Éphèse, afin, leur dit-il, que Dieu « vous donne un esprit de sagesse qui vous révèle Sa connaissance, les yeux de votre cœur étant illuminés pour que vous sachiez quelle est l’espérance à laquelle Il vous a appelés » (*Éphésiens,* 1,17-18). Dans toutes ces citations nous ne cherchons qu’à souligner l’importance du cœur, sans retenir les dogmes sous-jacents. Ce n’est pas que nous sous-estimions leur fondamentale valeur. Mais les croyances dogmatiques divergent. Au contraire, la découverte, par une méditation des trois messages, du rôle primordial que joue le cœur, est un point de convergence. Félicitons-nous d’en avoir trouvé un.

Sans doute ne devons-nous pas cacher que, là encore, se font entendre quelques dissonances qui d'ailleurs, nous le verrons, vont tendre à disparaître. Pour les Juifs et les Chrétiens, le cœur est le lieu de l'amour : « Tu aimeras Yahveh, ton Dieu, de tout ton cœur *(b*^{e}*-k*^{h}*ol l*^{e}*b*^{h}*ab*^{h}*k*^{h}*â),* de toute ton âme et de toute ta force », enseigne le *Deutéronome* (6,5) ; « et de là, vous rechercherez Yahveh, ton Dieu, et tu Le trouveras si tu Le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme » (*ibid.* 4,29). Les Évangiles reprennent ce commandement d'amour et le mettent au premier plan, au-dessus de tous les autres, car « Dieu est amour » (*Jean, I Ep.,* 4,16). Mais l'Islam, au moins tel que le conçoivent un nombre important de Musulmans essentiellement légalistes, atténue cette valeur de l'amour, au point de le faire disparaître. Seuls les mystiques la relèvent et lui donnent sa place. Quoi qu'il en soit, le Coran

insiste avec force sur le cœur *(qalb)* et la « poitrine » *(ṣadr)* également sur le « secret » *(sirr)*. Nous devons nous borner à quelques citations choisies parmi un très grand nombre de versets. Ainsi Dieu dit à Muḥammad (94,1) : « N'avons-nous pas dilaté (ouvert largement) ta poitrine ? » Cette dilatation n'est pas une faveur réservée au Prophète ; il est écrit (6,125) : « Si Dieu veut garder quelqu'un, Il lui ouvre largement la poitrine pour qu'il fasse acte de soumission (*li'l-islām :* pour qu'il fasse acte d'islâm). » Cet homme est alors « dans une lumière qui vient de son Seigneur » (39,22). Moïse avait déjà demandé au Seigneur de lui ouvrir la poitrine (20,25). Abraham évoquant le Jour du Jugement (26,89-90) parle des hommes pieux, craignant Dieu (*al-muttaqîn ;* cf. *al-taqwā :* piété et crainte de Dieu), qui viennent à Lui « avec un cœur sain » (*bi-qalb salîm* cf. 37,84), car les infidèles, les impies, les

hypocrites ont « dans leurs cœurs une maladie » (*fî qulûbihim maraḍ, cf.* 2,10 entre de nombreux autres versets). C'est le souvenir de Dieu qui donne la paix des cœurs (13,28). « C'est Lui qui fait descendre la quiétude (*sakîna,* cf. l'hébreu *sh*^{e}*k*^{h}*înâ*) dans le cœur des croyants » (48,4). Le paradis est promis à ceux « qui ont la crainte du Miséricordieux dans le secret (*bi'l-ghayb,* terme qui a ici le sens de *sirr*) et qui apportent un cœur contrit » *(qalb munîb).* Le verset (16,106) évoque celui dont le cœur est en paix dans (ou par) la foi *(qalbuhu muṭma'inn bi'l-īmān),* car « celui qui croit en Dieu, Dieu guide son cœur » (64,11). Tenons-nous-en à ces quelques exemples, non sans rappeler que, dans le Coran comme dans la Bible, le cœur peut être perverti, et que la poitrine peut être « ouverte largement à l'infidélité » (16,1-6). Alors Dieu met sur eux un sceau (7,101). Dans

tous les cas, Dieu sonde les cœurs et « il s'intercale entre l'homme et son cœur » (8,24).

Quant au secret *(sirr),* il en est aussi question dans la révélation coranique : Néanmoins ce terme ne semble pas immédiatement désigner la réalité la plus profonde du cœur. Il s'applique surtout au secret des actions que l'homme tient cachées, par opposition à celles qu'il fait publiquement *(ᶜalâniyya),* et en général à tous les sentiments, à toutes les pensées qu'on ne dévoile pas, mais que Dieu connaît. C'est dans le vocabulaire des mystiques que le *sirr* prendra une signification ontologique pour désigner la réalité la plus radicale et la plus authentique de l'être humain. Son sens se rapprochera alors de celui du grec chrétien κρυφαῖον.

Ainsi le message biblique a été adressé à des hommes qui étaient dans une « situation » existentielle différente de celle des premiers

Musulmans. Il a engagé la piété et la réflexion des Juifs sur une voie qui les mène à la conception de Dieu comme Sauveur, et d'abord comme Sauveur de Son peuple, puis, à partir de là, à la conception de Dieu comme Seigneur universel et Créateur tout-puissant. L'Islam, au contraire, engage ses fidèles sur un chemin qui va en sens inverse : au point de départ, Dieu est le Seigneur dans Sa transcendance absolue, qui parle en Son éternité, qui domine l'histoire des hommes de très haut. Puis Il se découvre comme le Sauveur clément et miséricordieux, et Son abrupte et inflexible volonté de décret *(mashî'a)* devient pour les croyants une volonté de bienveillance *(irâda).* Or, en arabe comme en hébreu, l'idée de volonté enveloppe celle d'amour. Il était normal que les deux voies se rencontrent, non dans leur trajet historique et externe, mais dans leur trajet à l'intérieur de la méditation des croyants sur le

message qu'ils ont reçu. Elles se rencontrent en ce lieu de la réalité humaine que tous appellent le cœur. La méditation du désert et de la Loi qui leur fut donnée dans le désert, fait que les Juifs découvrent le cœur. La méditation de la *hijra* (l'hégire) et du *jihâd* conduit les Musulmans à la même découverte : en effet, l'hégire et le *jihâd* sont pour eux les signes de l'absence de toute hypocrisie *(nifâq)* et de l'authenticité de la foi. Quant aux Chrétiens, héritiers directs de l'expérience juive, ils se situent immédiatement au niveau du cœur. Le cœur est donc le centre vers lequel convergent les trois messages, quelles que soient leurs oppositions dogmatiques, et ce sont ces messages mêmes qui l'indiquent.

Or c'est justement dans le cœur que s'enracine l'expérience spirituelle, l'aventure spirituelle des mystiques des trois monothéismes. C'est pourquoi nous allons nous tourner vers eux. Il y a une lecture

et surtout une compréhension mystiques de chacun des trois messages. Chacun d'eux s'y prête à sa manière. Il ne s'agit donc pas de les réduire à un même dénominateur, non plus que de les relativiser en fonction de facteurs historiques externes. C'est tout son message que vit le mystique juif ; c'est tout son message que vit le mystique chrétien ; c'est tout son message que vit le mystique musulman. Mais il se trouve que chacun, en vivant ses propres valeurs, peut réellement s'ouvrir aux valeurs des deux autres, et qu'une incontestable communion peut se créer et resplendir au niveau de l'expérience religieuse dont le cœur est seul capable.

Expérience et vérité

Pour le reste, il y a divergence. Qui est Dieu en Lui-même ? Ceux qui L'adorent ne le sauront en

toute vérité que dans l'autre vie. Quelle est cette autre vie ? Il faut la vivre pour la connaître. Il en va de même de la question de la nature et de la destinée de l'homme. Sur ces différents points qui concernent la Vérité première et la Vérité dernière, chacun des trois messages donne des enseignements qui sont loin de concorder. Chercher à les concilier serait une entreprise vaine : ou bien ils sont tous faux, ou bien un seul est vrai. Mais alors que signifient les concordances et les analogies que présentent les mystiques ? Nous faut-il dire que seules elles comptent, justement parce qu'elles sont des concordances, tandis qu'une vérité qui se prétend telle en s'opposant à l'erreur n'a aucun intérêt et ne doit pas être prise en considération, justement parce qu'elle s'oppose. Certains tendent à le penser. « Qu'est-ce que la Vérité ? » demandent-ils à la suite de Pilate. Mais s'il n'y a pas de

vérité, ces fameuses concordances sont elles-mêmes, sans portée. En quoi nous intéresseraient-elles dans leur spécificité ? N’auraient-elles qu’une signification anthropologique ? Certains types d’hommes (les mystiques) sont faits ainsi ; et rien de plus. Il y a d’autres types. On se borne à les classer. Mais l’esprit objectif et classificateur est également un certain type d’esprit. Se classera-t-il lui-même ? Et alors que vaut son classement ? On tombe dans un relativisme intégral. Ou il ne se classera pas et se mettra, au nom d’une anthropologie dite scientifique, au-dessus des autres qu’il répartit en ses fichiers. Mais de quel droit ? La science d’une époque aurait-elle une valeur absolue ?

On est justifié à penser qu’il existe une vérité, même si l’homme ne peut espérer l’embrasser et la pénétrer totalement. C’est parce qu’il y a une vérité que les concordances mystiques issues de

messages opposés et exclusifs ont un sens. Mais quelle est cette vérité ? Nous est-elle donnée dans les formules mêmes des messages ? Oui et non. Oui, parce que les trois révélations nous transmettent à la lettre un certain nombre de matières de foi auxquelles il faut donner son assentiment, mais qui, d'un monothéisme à l'autre, s'excluent réciproquement. Chaque fidèle croira alors que la vérité de sa religion est la vraie. Non, parce qu'aucun de ces messages n'ordonne de s'en tenir à la lettre, d'emmagasiner un ensemble de dogmes arrêtés qu'on apprendrait, qu'on défendrait comme un système et qui serait l'équivalent d'un capital-savoir. Sans doute, les théologiens qui durcissent ce *donné* révélé en formules dogmatiques rigides, sont-ils utiles, voire indispensables aux croyants de chaque confession. L'homme est doué d'intelligence et ne peut se contenter de la foi du charbonnier. Il doit *savoir* ce

qu'il croit, et pourquoi il le croit : il doit avoir l'intelligence de sa foi. Mais ce n'est pas là sa vocation religieuse et spirituelle dernière. Il doit surtout vivre sa foi, et vivre sa foi implique une route à suivre. Les mystiques nous décrivent des chemins de cette vie qui, s'ils ne s'identifient pas, sont parallèles et se rejoignent à l'infini en Dieu. C'est là un fait irrécusable que nous vérifierons d'ailleurs.

L'enfer

Dira-t-on alors que seul un de ces chemins conduit à Dieu, parce que la Vérité est unique ? Ce point de vue a été soutenu et il a la logique pour lui. Mais la logique n'est pas la vie et la vie réalise souvent ce qui paraissait logiquement impossible ou du moins très improbable. Comment donc se pose concrètement la question ? Les trois

messages convient l'homme à aller vers Dieu, le Dieu unique. Juifs, Chrétiens, Musulmans répondent à l'appel et se mettent en route. Nous voici donc, cheminant tous sur terre, tout au long de notre existence terrestre. Chaque groupe de croyants, au nom de la vérité de sa religion, déclarera-t-il que les deux autres groupes ne peuvent pas aboutir à Dieu parce qu'ils sont dans l'erreur, qu'ils seront damnés et précipités en enfer ? Cela a été soutenu de part et d'autre, surtout parmi les Chrétiens et les Musulmans qui ont des textes plus précis que les Juifs sur la Géhenne. Ce genre de condamnation a, semble-t-il, complètement disparu de nos jours de la pensée chrétienne, et la célèbre formule : « Hors de l'Église point de salut » n'est plus interprétée avec la rigueur d'autrefois. Quel échec pour le Christ rédempteur, pour le Bon Pasteur, si tant de ses brebis devaient finir dans le Feu éternel ! Les

Musulmans continuent-ils à croire que Juifs et Chrétiens seront jetés dans Géhenne ? Chez certains, cette conviction demeure vivace. Plusieurs versets coraniques peuvent la justifier, mais il n'y a pas sur ce point de déclaration explicite et tout dépend des interprétations. On relève un ou deux textes favorables aux Chrétiens, en particulier le verset (5,82) qui les déclare les plus proches des croyants par l'amitié. Mais ailleurs il est dit que ceux qui professent leur doctrine sont des infidèles (5,17 et 72) ; or les infidèles sont voués à l'enfer (3,12). Les Juifs sont maudits à plusieurs reprises (5,13 et 64), et ils sont présentés comme les pires ennemis des croyants (5,82). En fait, les Gens du Livre qui trouvent grâce sont ceux qui n'ont pas rayé de leurs Livres l'annonce de Muḥammad ou qui ne l'ont pas dissimulée, de telle sorte qu'à la venue du Prophète, ils l'ont reconnu et suivi. Mais les

autres ? « Ceux qui ont reçu l'Écriture et qui la lisent comme il faut vraiment la lire, ceux-là y croient ; mais ceux qui y sont infidèles, ceux-là sont les perdants (*al-khasirûn*) » (2,121). Qui sont ces perdants ? Selon les commentaires, ce sont les Juifs qui pratiquent leur Loi, et les hypocrites qui n'agissent qu'en apparence comme les croyants sincères, mais qui n'ont tiré de leurs œuvres ni bien, ni récompense. Néanmoins ces textes se prêtent à diverses exégèses. C'est donc aux Musulmans de dire ce qu'ils en pensent aujourd'hui.

Dans la Bible, le *shéol* n'est que le séjour des morts ; la notion d'enfer n'apparaît pas. Il est souvent question de la colère de Yahveh (par exemple *Isaïe,* 30,27). Mais le feu du ciel consume surtout les nations rebelles sur la terre. L'idée d'une peine éternelle n'est peut-être pas totalement absente. Ainsi lit-on au *Psaume* (140,11) : « Qu'il

fasse pleuvoir sur eux des charbons ardents, qu'il les fasse tomber dans des gouffres dont ils ne remontent pas. » Toutefois il n'est pas sûr qu'il s'agisse là de l'enfer. Par conséquent la Bible n'incite guère les Juifs à vouer les non-Juifs à un châtiment éternel. La punition des impies a lieu ici-bas. Quant à l'attitude du Christianisme vis-à-vis des Juifs, elle est clairement définie par saint Paul (*Romains,* 11,28-29) : « Eu égard au choix divin, ils sont aimés à cause de leurs pères, car les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance. » Les persécutions des Juifs par des Chrétiens n'ont aucune justification scripturaire.

Ainsi, même si on risque de se heurter à quelque réticence du côté de l'Islam légaliste et littéraliste, on peut admettre que les fidèles des trois religions monothéistes pourraient tomber d'accord pour croire que tous leurs frères sont appelés à une vie du cœur, à une marche vers Dieu selon trois routes

jalonnées par des étapes que définissent les textes sacrés dont chacun se réclame. Nous constaterons les ressemblances entre les descriptions que les mystiques juifs, chrétiens et musulmans font de ces étapes.

Les mystiques et le Message

Cherchons donc comment ces mystiques reçoivent les messages. D'une manière générale, comme tous leurs coreligionnaires. Mais ils ont une manière à eux, bien particulière, de les lire. Ils ne cherchent pas à en dégager des vérités dogmatiques, encore moins à les définir en formules théologiques. Tout au plus prennent-ils la précaution de s'assurer que les descriptions qu'ils donnent de leurs expériences ne sont pas en contradiction avec le *credo* de leur foi. Or, il se trouve que leur méditation, qui va commander et

éclairer leur vie, se porte sur ces textes dont nous avons montré les analogies d'un message à l'autre. Ils ne font de théologie ni spéculative, ni apologétique ; ils ne comparent pas, ils ne réfutent pas, ils n'ont cure de la compréhension historique de leurs Écritures ; ils n'en expliquent pas l'élaboration et le développement. Ils s'enferment dans la méditation de certains mots, de certaines phrases, chargés sans doute de l'expérience religieuse collective des premiers croyants et des générations successives, mais animés par un souffle personnel qui les réanime pour eux sans réduire pour autant la signification qu'ils ont pour tous.

Ainsi, relativement à la vie spirituelle des hommes attachés à une religion monothéiste ici-bas, les différents mystiques découvrent et révèlent des valeurs si proches les unes des autres qu'on peut sans peine les considérer comme manifestant

un seul esprit. Par suite, dans notre monde divisé, la pensée mystique, inspirée par le monothéisme, exprime l'unité d'un Dieu vers lequel tend l'humanité, et autorise à voir dans les trois Messagers les porteurs d'un message unique, en tant qu'il appelle tous les hommes à chercher et à trouver ce Dieu, le seul vrai dans le fond de leur cœur.

Quant à la vérité dogmatique, comme donnée fondamentale de la révélation, elle existe sans aucun doute, sinon tout s'écroulerait. Elle est certainement active dans la vie des croyants, voire des incroyants. Elle l'est probablement à leur insu, au moins pour leur très grande majorité. Tout s'éclairera dans l'au-delà, avec la Connaissance, quand, pour reprendre une expression d'Ibn ^{c}Arabî, l'homme fera, non plus le voyage vers Dieu (*al-safar ilā'llâh*), mais le voyage en Dieu (*al-safar fī'llâh).*

Saint Paul n’écrivait-il pas (I, *Corinthiens,* 13,12) : « Maintenant nous voyons comme dans un miroir, par allusion (ἐυ αἰνίγματι), mais alors, ce sera face à face ; maintenant je connais partiellement, mais alors je connaîtrai comme je suis connu » ?

CHAPITRE III

Intelligence de la foi et vie de foi

Le cœur est comme un centre focal vers lequel convergent les trois messages monothéistes tels qu'ils sont reçus par des croyants épris de spiritualité. Les textes les y invitent. Ainsi les mystiques, en parlant le langage du cœur, ont témoigné de cette convergence : ils disent comment la foi de chacun d'eux, qu'il soit juif, chrétien ou musulman, est vécue dans une expérience religieuse concrète. Mais il nous faut cheminer sur cette voie avec prudence et circonspection. Si l'intériorisation des dogmes dans le cœur fait

apparaître à l’horizon une unité intentionnelle, que la formulation des différents *credo* ne laissait pas soupçonner au départ, il ne convient pas pour autant, répétons-le, de considérer que toutes les croyances qui séparent et divisent sont superflues et négligeables. En rappelant sans cesse l’existence de ces différences essentielles, nous ne cherchons pas à donner satisfaction aux théologiens spéculatifs et aux croyants ou aux autorités religieuses qui se réclament le plus profondément de leur pensée spéculative et dogmatique. Nous voulons seulement montrer que c’est en partant de ces différences mêmes qu’on est parvenu, sur le plan spirituel, à certaines convergences. Les mystiques sont les premiers à nous mettre en garde contre une démarche trop précipitée, dans la mesure où ils se réfèrent à leurs textes scripturaires respectifs, en leur empruntant souvent des termes et des expressions qui sont

chargés, à leurs yeux, de valeurs particulièrement riches, mais également dans la mesure où ils se fondent sur des idées inspirées des dogmes auxquels ils adhèrent comme simples croyants.

Inadéquation du langage mystique : ses références au dogme

Quel est en effet le paradoxe de leur langage ? C'est qu'il veut décrire, voire communiquer, une expérience incommunicable. Même entre eux, il est difficile, sinon impossible qu'ils s'assurent qu'ils ont vécu les mêmes états mystiques. Il est donc à plus forte raison sans espoir qu'ils arrivent à trouver le moyen de faire pénétrer leur lecteur profane, fût-il croyant, dans l'univers spirituel qui est le leur. Le langage des mystiques est allusif,

figuré, symbolique, mais toujours inadéquat. Il suggère ; il invite à réfléchir, à méditer ; il ouvre des voies en perspective ; jamais il n'enserre exactement son objet. Peut-on même penser qu'il a un objet, alors qu'il plonge dans la plus profonde subjectivité ? Il ne parvient même pas à convaincre que cette subjectivité a une réalité et qu'elle ne se ramène pas à de vaines imaginations, à des rêveries creuses, voire à des fantasmes plus ou moins morbides. Jamais aucun mystique n'a transmis à qui que ce soit l'expérience qu'il a faite. Il ne peut au mieux que la suggérer, mais à ceux-là seuls qui sont capables de pressentir, et en ce sens de comprendre, ce qu'il suggère. Or quels sont les hommes qui en sont le plus normalement capables ? Ce sont précisément ceux qui connaissent et, plus particulièrement, ceux qui partagent la foi fondamentale de ce mystique, et

par conséquent qui en possèdent l'intelligence dogmatique.

La réalité, si réalité il y a, que veut décrire le mystique, est à la limite de son discours, une limite vers laquelle peut tendre la compréhension sans jamais l'atteindre. En effet, quand nous lisons un écrit mystique, nous pouvons être touchés, remués, attirés par ce que son mystère a d'exaltant. Mais c'est notre intelligence qui cherche à comprendre. Nous pouvons nous croire illuminés, mais nous ne savons pas si cette illumination est réelle ou illusoire. Souvent, nous ne faisons que transposer dans un climat qui est le nôtre ce qui nous a émus, sans être sûrs que cette transposition ne fausse pas ce que le mystique a désiré transmettre. Il en va ici comme de l'impression que peut produire sur nous une poésie symbolique. On ne doit pas confondre le bavardage qu'on peut développer à propos d'un texte, et le message véritable, quoique peut-être

indéchiffrable, de ce texte. Or, dans le cas qui nous occupe, il est certain que la pensée humaine ne saurait embrasser Dieu ; tout au plus parvient-elle à Le « toucher », ainsi que le disait Descartes. L'expérience des mystiques va-t-elle plus loin ? Question sans réponse définitive. On croit ou on ne croit pas à ce qu'ils décrivent de leurs états. Mais, ce qui est sûr, c'est que l'homme ordinaire, s'il y croit, n'y croira qu'en fonction de la foi qui est la sienne dans les dogmes de la religion qu'il professe. Par suite, les témoignages des mystiques n'ont de valeur, pour qui n'est pas l'objet de grâces spéciales, que par rapport au contenu de sa croyance religieuse. On voit donc bien que les faits mystiques ne peuvent avoir de sens et de valeur, pour l'humanité en général, que dans la mesure où ils sont appuyés sur des dogmes et confirmés par eux. Il est même permis d'aller jusqu'à dire que les mystiques eux-mêmes ne sont

assurés de ne pas tomber dans des illusions de l'imagination ou du démon que s'ils se réfèrent à des vérités dogmatiques sûres théologiquement. Ainsi, sainte Thérèse d'Avila avait coutume de consulter son théologien, non pour se soumettre aveuglément à lui, mais pour lui soumettre les expériences qu'elle faisait. Elle écrit, dans le *Livre de sa vie* (ch. X) : « Tout ce qui sera défectueux viendra de moi, et je vous prie, mon Père, de le retrancher. » Et plus loin, s'adressant soit au P. Ibañez, soit au P. Garcia de Toledo qui l'avaient pressée de faire une relation des faveurs que le Seigneur lui avait accordées dans l'oraison, elle ajoute : « Je suppose, bien entendu, qu'elle sera conforme à notre sainte foi catholique ; sinon, mon Père, vous la brûlerez immédiatement ; et, dès ce moment, je m'y soumets. Je dirai donc ce qui se passe en moi. Si ce récit est conforme à nos croyances, il pourra vous être de quelque utilité.

Dans le cas contraire, vous me détromperez afin que le démon ne trouve pas de profit là où je croyais moi-même en trouver. » Sur cette question, on se reportera à l'ouvrage de Jeannine Poitrey, *Introduction à la lecture de Thérèse d'Avila,* (ch. 2 : L'expression thérésienne, 2 : Rôle des théologiens, pp. 44-47). Sans doute le souci de rester dans l'orthodoxie est-il particulièrement fort chez les mystiques catholiques. Il n'en est pas moins vrai que tous se réfèrent constamment, plus ou moins explicitement, à l'autorité des textes révélés qui servent de base à leurs méditations et que, par conséquent, ils ne négligent jamais le point de vue dogmatique. Nous allons en trouver d'autres confirmations.

Les textes sacrés mettent d'ailleurs en garde contre le désir de voir Dieu et, sur ce point, la Bible et le Coran sont d'accord en dépit de différences d'expression. On connaît le célèbre

passage de l'*Exode* (33,18-23) dans lequel Moïse demande à voir la Gloire *(kâb^{h}ôd^{h})* de Dieu. Dieu lui répond : « Je ferai, Moi, passer devant ta face toute Ma bonté ; Je prononcerai devant toi le nom de Yahveh ; je fais grâce à qui Je ferai grâce et J'ai compassion de qui J'aurai compassion. » Et Dieu poursuit : « Tu ne peux voir Ma face, car l'homme ne peut Me voir et vivre [...]. Voici un lieu *(mâqôm)* auprès de Moi ; tu te tiendras debout sur le rocher ; au passage de Ma gloire, Je te mets dans le creux du rocher et te couvre de Ma main jusqu'à ce que Je sois passé. Alors Je retirerai Ma main, et tu Me verras de dos. Quant à Ma face, tu ne la verras pas. » La même idée se retrouve dans le Coran (7,143) : « Et lorsque Moïse vint à Notre rendez-vous et que son Seigneur lui parla, il dit : Mon Seigneur, fais-moi voir pour que je puisse Te regarder. Dieu lui dit : Tu ne Me verras pas. Mais regarde la montagne. Si elle tient ferme en son

lieu, alors tu Me verras. Or quand son Seigneur Se manifesta à la montagne, il la réduisit à une surface rase, et Moïse tomba à terre, étourdi par le fracas. » Ce fut une question disputée entre les théologiens de l'Islam, que celle de savoir si les hôtes du paradis verront Dieu et, si oui, en quel sens on peut parler de vision : sera-ce avec les yeux du corps ressuscité, ou avec le cœur ? Mais quoi qu'il en soit, les docteurs sont d'accord pour reconnaître que l'homme, dans le cadre de la vie d'ici-bas, ne saurait jouir d'une telle vision. En quoi peut donc bien consister la contemplation des mystiques ? Qu'est-ce que Dieu leur dévoile de Lui-même, sans les anéantir par cette manifestation ? Ou faut-il penser, avec certains mystiques indiens, qui ont d'ailleurs pu exercer sur ce point une certaine influence, qu'en abordant à l'être Absolu, la créature se perd totalement en lui ? Cette façon de voir rejoindrait en quelque

sorte l'idée soutenue par certains philosophes que l'intellect humain, au niveau d'une parfaite intellection des intelligibles, est absorbé par l'Intellect unique et se dépouille de son individualité.

Comment savoir ce qu'il en est, puisque l'expérience finale de l'extatique est ineffable et incommunicable ? Mais, en revanche, si on ne peut l'accompagner jusqu'au terme de son itinéraire, il n'est pas impossible de le suivre sur une partie du chemin, le long des étapes qui jalonnent sa marche vers Dieu. Les descriptions, souvent imagées, qu'il en fait, parlent à l'imagination et s'ouvrent à la pensée. D'ailleurs, le Dieu des mystiques n'est pas seulement Celui qui se découvre à eux à la phase ultime de leur ascension. Il est d'une certaine manière présent à chacun de leurs pas sur la Voie. Il transparaît en chacun des états qu'Il leur donne de goûter. On peut alors comprendre ce qu'ils

disent à défaut de l'expérimenter, et se faire quelque idée de ce Dieu qui est, intentionnellement, Celui de tous les croyants, mais qui fait à des âmes choisies la faveur d'une approche toute particulière.

Le Dieu unique est la fin unique de la visée de tous les mystiques monothéistes. En ce sens, il est le même pour tous. Néanmoins le mode sous lequel Il se présente à eux à travers chacune des trois révélations aura une influence inévitable sur l'expression dont ils revêtiront l'expérience qu'ils ont de Lui. Mais, dans la mesure où les mystiques sont des hommes d'oraison et non des hommes de spéculation, il est incontestable que leur prière et leur adoration s'adressent au même Dieu, puisqu'il n'y a pas d'autre Dieu que Lui. Peu importe alors que les mots de ces prières, les gestes qui les accompagnent, les moments du temps où elles sont dites, diffèrent entre eux. La louange, la

glorification du Dieu unique sont uniques. On peut dire également : *hal^{a}lû Êl,* en hébreu, *al-ḥamdu li' Llâh* ou *subḥâna' Llâh* en arabe, *doxa en hypsistois Theô* en grec, *gloria in excelsis Deo,* en latin. C'est toujours vers le même Dieu que montent ces paroles. Mais si l'homme qui prie s'élève lui-même sur les ailes de sa prière, parvient-il avec elle à découvrir un Dieu identique à Celui que tous les autres hommes d'oraison découvrent par les voies que leur offrent leurs fois respectives ? En d'autres termes, la prière, si elle ne doit pas se ramener à une prière sur l'Acropole, peut-elle ne pas être marquée par des influence dogmatiques ? Cette question va très loin : a-t-on besoin de messages révélés pour adorer le Dieu unique ; un philosophe qui, par une démarche rationnelle, arriverait à croire en ce Dieu et jugerait raisonnable de lui adresser des prières en tournant vers Lui ses méditations, ne serait-il pas

exactement dans la situation du croyant, de celui qui, juif, chrétien ou musulman, a des besoins spirituels ? Mais si, avec Pascal, on veut maintenir une différence totale entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'une part, et le dieu des philosophes d'autre part, il faudra bien que le caractère propre de chaque message se fasse sentir jusque dans les méthodes, voire jusque dans la nature de l'oraison. Il semble donc que nous ne puissions pas parvenir à échapper aux différences.

Intentionnalité des démarches mystiques

Mais peut-être n'avons-nous pas respecté une distinction importante. Quand nous avons constaté que les trois messages s'adressent au cœur et que la vie du cœur est essentiellement celle des

mystiques des trois religions, nous avons pensé que c'est dans leur expérience que nous trouverions l'unité intentionnelle des trois révélations. Or en même temps nous devions reconnaître que cette expérience est incommunicable. Il nous est par conséquent interdit d'y chercher l'unité que nous poursuivons. Est-il possible de la saisir ailleurs ? Il le semble. En effet, les messages qui font problème par leur diversité, n'ont plus d'intérêt pour l'homme qui est parvenu au terme de son ascension spirituelle et, par suite, relativement à notre interrogation, le terme de cette ascension est sans intérêt pour nous. Peu nous importe donc qu'il soit ineffable et incommunicable. Les messages n'ont de signification que relativement à la voie qu'ils indiquent pour aller à Dieu. Or les voies n'ont pas à être absolument identiques pour aboutir au même terme et, ce qui doit nous intéresser, ce n'est pas le

terme vers lequel elles orientent ; c'est leur orientation même, leur intentionnalité même qui comptent. Et si nous portons notre attention sur ce point, ce ne seront plus les messages eux-mêmes dans leurs formulations opposées qui viendront au premier plan, ce sera la manière dont ils sont reçus et vécus par ceux qui les reçoivent. Là peut-être se révélera une certaine concordance, ou plus exactement des parallélismes se dessineront, des analogies se dégageront.

Paradoxalement, nous allons devoir reconnaître que ce n'est pas le dogme de l'unicité divine qui commande réellement la démarche des mystiques des trois religions. L'Islam a tout particulièrement insisté sur ce dogme qu'il appelle le *tawḥîd* ou proclamation de l'existence du Dieu unique selon la formule : il n'y a de divinité que Dieu. Mais dire que Dieu est unique, ce n'est rien dire de ce qu'il est, et par conséquent c'est tourner le dos à la

question primordiale des rapports qui sont de fait, et qui doivent être de droit établis entre l'homme et Lui. On peut, il est vrai, construire toute une philosophie de l'Un en s'inspirant de la pensée de Plotin et en tirer cette sorte de mysticisme qu'on a appelé spéculatif. Si on en reste là, il est bien difficile d'échapper à la conséquence que l'Un est pour l'homme identique au néant, puisqu'on ne peut rien en dire, fût-ce qu'il est. Cette dialectique de l'Un remonte au *Parménide* de Platon. En ce sens, tout penseur qui veut réaliser en soi l'intelligence de sa foi en Dieu, que ce soit un philosophe, un théologien spéculatif ou un mystique, est contraint de confesser qu'il ne peut aborder l'unité essentielle de Dieu que par voie négative, la *via negativa* appelée en arabe *tanzîh.* Elle consiste à nier de Dieu tout ce qui pour nous est de l'être. À la limite donc, Dieu n'est rien de

ce que nous appelons être et que nous connaissons comme être.

Le Dieu caché

Si donc on peut discerner ici des influences néoplatoniciennes, sur lesquelles nous reviendrons, il n’en est pas moins certain que toutes ces réflexions s’inspirent de la méditation du texte d’Isaïe sur le Dieu caché, le *Deus absconditus* : « En vérité, Tu es un Dieu caché *(Êl miśtatêr),* Dieu d’Israël, Sauveur ! » (45,15.) Dans l’histoire de la Kabbale juive, on a vu se dégager peu à peu, à partir de la méditation de ce verset, l’idée que l’être de Dieu est absolument indéterminé, dans la mesure où il est « sans limite », où il est *’Ên-śôp*^{h}. Aussi plusieurs penseurs mystiques, tel Nahmanide, l’ont-ils

présenté comme le néant absolu, c’est-à-dire, non pas le néant des philosophes, mais l’absolu en tant qu’il réduit à néant toute délimitation, toute définition. Gershom G. Scholem écrit à ce sujet : « Dès que les kabbalistes ont saisi la différence fondamentale […] entre le Dieu caché qui devait s’appeler chez eux *’En-sof* (= *’ên-śôp*^{h}) et les attributs ou sefirot (= *s*^{e}*p*^{h}*îrôt*^{h} *:* nombres, mesures, limites), par lesquels il se manifeste et au moyen desquels il agit, ils ont mis en évidence la thèse qui exclut la possibilité des *kawwanot* (= *kawwânôt*^{h} *:* intentions) directement dirigées vers *’En-sof.* La nature même du Dieu caché rendait impensable une telle possibilité. Si nous pouvions le rencontrer dans la *kawwana,* il ne serait déjà plus ce Dieu caché dont on n’a jamais trouvé de terme assez fort pour souligner le caractère abscons et transcendant. » (*Les Origines de la*

Kabbale, p. 261.) Un peu plus loin (p. 292), parlant de la mystique kabbaliste d'Isaac l'Aveugle et de ses disciples (XII[e]-XIII[e] siècle), G. Scholem écrit : « Il est toutefois permis de supposer […] que la Pensée pure de Dieu peut s'appeler aussi néant, non seulement parce qu'elle n'est déterminée par aucun contenu précis, mais parce qu'en elle, la pensée humaine qui cherche, dans la méditation, à parvenir jusqu'à elle "s'anéantit", comme le disent les élèves d'Isaac. » On ne peut en ces spéculations négliger une influence néoplatonicienne.

On trouvera un exact parallèle à ce genre de considérations dans la réflexion musulmane. Le verset coranique (57,3) offre l'équivalent du *Deus absconditus :* « Il est le Manifeste *(al-Ẓâhir)* et le Caché *(al-Bâṭin).* » Ce verset a été l'objet de nombreuses méditations, en particulier chez les mystiques ésotériques, appelés justement *al-*

Bâṭiniyya. L’un des plus célèbres et dont l’influence a été la plus étendue, Ibn ^{c}Arabî de Murcie (XIIe-XIIIe siècle), a construit son système sur la dialectique du *ẓâhir* et du *bâṭin,* de l’être et de sa manifestation. Il désigne l’essence cachée de Dieu par le mot *aḥadiyya* que l’on peut traduire par « unité monadique » et qu’il tire du premier verset de la sourate 112 : « Dis : Lui, il est Dieu, unique *(aḥad).* » Contrairement au mot *wâḥid* qui, selon Ibn ^{c}Arabî, sert à qualifier comme étant « un » tout être considéré dans son unité, le mot *aḥad* désigne l’unité absolue : c’est la monade des néoplatoniciens qui est au-delà de tout nombre. Cette *aḥadiyya* est ineffable et inaccessible : elle se profile sur la négation de tout ce qui n’est pas elle, c’est-à-dire de tous les êtres donnés dans l’univers, et c’est le sens de la formule de la profession de foi : il n’y a de divinité que Dieu.

Par suite, cette formule est la justification de la *via negativa.* Mais Ibn ᶜArabî raffine encore et arrive, pour ainsi dire, en ce qui concerne l'essence de Dieu, à une négation au second degré. En effet, écrit-il, Dieu est Celui qui nie la négation de tout homme qui suit la voie négative. Sans doute dira-t-on que la négation d'une négation est une affirmation, et c'est bien le cas ici. Néanmoins, c'est par cette négation redoublée que Dieu s'affirme à l'homme. Aussi la *aḥadiyya* divine n'entend pas la prière qu'on lui adresse : la prière ne l'atteint pas. C'est la « seigneurie » divine qui reçoit les prières et les exauce. Ce mot de seigneurie *(rubûbiyya)* est tiré du mot *Rabb,* le Seigneur, qui revient très souvent dans le Coran. Dieu, inaccessible en Soi, se manifeste comme Seigneur. Or Celui qui se manifeste, se manifeste à quelqu'un ; le Seigneur est toujours Seigneur de quelqu'un : Ibn ᶜArabî écrit que le *Rabb* est

toujours *Rabb* d'un *marbûb,* c'est-à-dire un être dont Il est le Seigneur. Ainsi s'introduit la relation au sein de l'Absolu. On trouve la même idée exprimée à propos des Noms de Dieu : ils ont deux faces : l'une tournée vers l'Essence qu'ils manifestent en la nommant, l'autre tournée vers la créature à qui ils la nomment. Ce n'est donc pas l'Unité absolue de l'Essence qui intéresse l'homme, fût-il le plus grand mystique, c'est le Seigneur et ce sont Ses Noms. En effet, c'est en tant que Connaissant et Omniscient que Dieu nous connaît ; c'est en tant que Tout-Puissant qu'Il nous crée ; c'est en tant que Vivant qu'Il nous donne la vie d'ici-bas et la Vie dernière. Ces Noms expriment l'inexprimable de l'Essence divine, mais en outre ils appellent à l'existence des êtres dont ils sont comme les patrons.

En somme, le problème fondamental de ce type de mystique est de montrer comment le Dieu

inconnu se révèle Lui-même comme le Créateur et le Roi qui gouverne le monde, assis sur son Trône, en conduisant ainsi les hommes à leur complet achèvement. Tel fut aussi le problème, dans le Judaïsme, de la mystique de la *Merkaba,* centrée sur la méditation de la vision d'Ezéchiel, de la figure mystique de la divinité dans le symbole d'une « ressemblance comme une apparence d'homme » (1,26 : *d*^{e}*mût*^{h} *k*^{e}*-mar'eh âdâm*), car il est écrit : « Telle était l'apparence de la ressemblance de la Gloire de Yahveh » (*ibid.,* 1,28 : *hû mar'eh d*^{e}*mût*^{h} *k*^{e}*b*^{h}*ôd*^{h}*-Yahveh*). C'est Dieu qui se manifeste en Sa Gloire, sous cette apparence et cette ressemblance, que la pensée de ces mystiques cherche à atteindre. On trouvera le même souci dans différentes expressions de la Kabbale.

Dans le Christianisme, il faut citer Maître Eckhart. Il est également marqué par l'idée du

Dieu caché d’Isaïe, et par la doctrine du Pseudo-Denys l’Aréopagite fortement teintée de néoplatonisme, qui décrit l’ascension vers Dieu par la voie négative, jusqu’à ce que l’âme arrive à « la ténèbre de reconnaissance » où elle est progressivement illuminée par « le rayonnement de la ténèbre divine ». Par suite Denys dit de Dieu qu’il est un « pur néant ». De même Maître Eckhart écrit : « Si je dis. Dieu est un être, ce n’est pas vrai ; il est un être au-dessus de l’être et une négation superessentielle » (*Sermon : « Renovamini spiritu mentis vestrae »*). Évidemment, il ne faut pas entendre que Dieu est un non-être au sens de non existant, et il faut distinguer l’acte d’être (en latin *esse*) ou d’exister, et ce que notre philosophie contemporaine appelle « un étant » (en latin *ens*). Or ce que nous connaissons, ce sont les « étants », et pour nous l’être, c’est l’être des « étants ». Mais si Dieu

n'est pas un étant, l'être de Dieu, comme être d'un non-étant, nous est inaccessible. Cette distinction est parfaitement explicitée par saint Thomas d'Aquin. Par suite, notre connaissance de Dieu ne peut être que celle qui résulte de la révélation. Pour le Chrétien Maître Eckhart, le Dieu révélé est le Dieu trine et le Dieu créateur. Le dogme de la trinité mis à part, quelle que soit son importance dans la mystique chrétienne, nous constatons que les trois spiritualités dans les trois monothéismes se fondent moins sur le Dieu unique en tant qu'unique, que sur le Dieu créateur, et plus généralement sur le Dieu qui révèle, sur le Dieu qui parle, puisque c'est par sa Parole qu'Il crée et qu'Il révèle. Certes l'intelligence de la foi a du mal à comprendre le passage de l'Essence absolument transcendante et une à un Créateur qui parle par les prophètes à Ses créatures. Nous pouvons découvrir des marques de cette difficulté

dans le sentiment plus ou moins vif qu'en ont eu les mystiques juifs, chrétiens ou musulmans. En Islam, tout particulièrement, on a insisté avec force sur le dogme de l'unicité divine, le *tawḥîd ;* pourtant nous avons vu que ceux qui le méditent le plus profondément, comme Ibn [c]Arabî, finissent par justifier leur quête mystique, non pas au nom de la *Aḥadiyya,* mais au nom de la *Rubûbiyya.* Le Coran, en son sens le plus littéral, enseigne sans se lasser que Dieu est unique, qu'Il n'a pas d'associés, ni de semblables. Néanmoins, le premier verset qui, selon la tradition, a été révélé à Muḥammad est : « Prêche, au nom de ton Seigneur qui créa » (96,1 : *Iqra' bi'smi Rabbika'llâdhî khalaqa).* Il est remarquable que ce soit le Seigneur qui se manifeste d'abord, et en tant que Créateur. Un commentateur du Coran, Fakhr al-Dîn, al-Râzî, a distingué deux formules d'invocations dont l'emploi, au début de certaines

sourates, n'est pas arbitraire. La première est *subḥâna'Llâh* (gloire à Dieu), et la seconde est *al-ḥamdu li'Llâh* (louange à Dieu). L'étude des contextes montre que la glorification vise Dieu en son en-Soi, en sa pure transcendance, au-dessus de la perfection achevée *(fawq al-tamâm),* tandis que la louange vise le Dieu créateur, qui fait subsister Ses créatures et les comble de tous les biens. Le Coran se borne à juxtaposer ces deux aspects de Dieu, comme Isaïe juxtapose le Dieu caché et le Dieu d'Israël, Dieu sauveur. La théologie mystique tentera, tant bien que mal, d'expliquer le passage de l'un à l'autre. Les penseurs chrétiens ont peut-être la tâche plus facile, en raison de leur croyance en la Trinité. Cela apparaît dans ce qu'écrit Maître Eckhart (*In Gen.* II, 1,1) : « Dans l'instant même où Dieu fut et engendra son Fils, Dieu co-éternel qui lui est égal en tout, Il créa aussi le monde. Dieu parle une fois (*cf. Job,* 33,14 : *kî* b^{he}*'aḥat*^{h}

y^{e}d^{h}abber Êl). Il parle en engendrant son Fils, car le Fils est le Verbe. Il parle aussi en engendrant les créatures. » Maître Eckhart interprète sans doute librement le texte de Job. Mais il est compréhensible que, dans l'éternité, il ne puisse y avoir deux paroles divines temporellement distinctes, l'une qui engendre le Verbe, l'autre qui crée les créatures. C'est cette unité de la Parole divine qui explique en quel sens Maître Eckhart a pu dire que Dieu engendre Son Verbe dans l'âme créée de l'homme, dans ce « fond » *(grunt)* qu'il appelle « étincelle de l'âme » *(fünkelin der seele).* L'Essence de Dieu nous est cachée comme nous est cachée notre essentielle réalité. L'homme qui s'attache à son corps, à son existence temporelle, à la multiplicité de ses perceptions et de ses pensées, tombe dans le péché, ce qui signifie qu'il devient un néant pour Dieu. En revanche, quand il a anéanti tous ces voiles, c'est-à-dire reconnu le

néant de tout ce qu'il prenait pour de l'être, il entend dans le silence intérieur de son âme la Parole qui lui est intimement unie, et le Dieu caché qui était un pur néant pour ses sens et sa vaine intellection, Se révèle dans Sa Parole dans le fond de son âme, en même temps qu'il la révèle à elle-même. On peut dire que Dieu est néant pour l'homme qui veut Le saisir, alors qu'Il se donne comme l'Être suprême à celui qui se laisse saisir par Lui.

Dans un langage différent, c'est la même doctrine qu'enseigne saint Jean de la Croix quand il parle de la *nada,* le rien. Dans *Les Épines de l'Esprit* (colloque VI), l'Époux dit à l'Épouse : « On peut aussi avoir en vue […] d'enseigner à ne penser à rien juste le temps requis pour que l'âme se dépouille de toute connaissance et de toute volonté personnelle. Elle n'a alors pour objet que le néant, car pendant cet instant, elle n'a rien de

propre, s'étant entièrement quittée elle-même, et elle n'a rien de moi, puisqu'elle ne connaît pas encore ma volonté, qu'elle est dans l'attente de cette volonté et qu'elle renonce à son opération personnelle pour recevoir mon action. Dès que l'âme en est là, je l'envahis immédiatement, je la transforme, je l'unis à moi pour le temps qu'il me plaît […] En effet, de même que j'ai tiré toutes choses du néant, ainsi c'est lorsque l'âme n'a ni pensée ni volonté que j'opère en elle toute perfection. » L'Époux, c'est le Christ ; et l'Épouse, l'âme, répond : « Je voudrais, Seigneur, me trouver toujours dans ce rien, puisqu'il en résulte tant d'avantages pour l'âme. » Dieu n'est donc un néant que pour un être qui ne peut concevoir l'Être. C'est bien dans le néant de l'inconnaissance que Dieu se révèle à l'âme.

Pour les Chrétiens, cette révélation est le fait du Verbe de Dieu, qui est une personne et qui, s'étant

fait homme, a, dans la bouche du Christ, parlé le langage des hommes. Ces dogmes confèrent incontestablement à la mystique chrétienne un caractère très particulier qu'il n'est question ni de nier ni même d'estomper. On peut penser, ainsi que nous le disions, qu'ils rendent plus facile la réponse au problème du passage du Dieu caché au Dieu qui parle, qui crée et qui sauve. Mais notre recherche n'a pas pour but de coter la valeur des diverses théologies mystiques. Nous cherchons au contraire des analogies. Or, si le Verbe de Dieu est, pour le Christianisme, hypostasié dans la Personne du Fils, engendré de toute éternité et non créé, il faut bien reconnaître que l'idée d'une Parole divine est présente dans le Judaïsme et dans l'Islam : or notons que non seulement Dieu parle puisqu'il y a révélation, mais qu'en outre Sa Parole est reçue et conçue comme éternelle. Pour les mystiques juifs, au-dessus de la Torah écrite et

de la Torah orale, il existe une Torah suprême, Parole de Dieu primordiale ou *Tôra*^{h} *q*^{e}*dûmâ,* c’est-à-dire éternelle ou pré-éternelle, qui est identifiée avec la Sagesse *(Ḥok*^{h}*mâ)*. Pour la majorité des théologiens musulmans, les mu^{c}tazilites exceptés, le Coran est la Parole éternelle et incréée de Dieu. Or il est intéressant de noter que, dans leur controverse, les mu^{c}tazilites qui soutenaient la doctrine du Coran créé, reprochaient à leurs adversaires de faire de la Parole divine une réalité co-éternelle à Dieu et semblable au Verbe incréé de la théologie chrétienne. Sans doute n’y a-t-il, entre le Coran qui est un livre, et le Fils de Dieu qui est une personne, qu’une analogie lointaine, nous pourrions dire une simple analogie de fonction ; on en dira autant de la Torah. Mais cependant, l’herméneutique musulmane, en interprétant

certains termes coraniques, a donné du Livre une interprétation qui ne garde plus rien de matériel : ainsi, Ibn ^{c}Arabî voit dans le Calame qui écrit et par lequel Dieu enseigne (*cf.* sourate 96,4) le Premier Intellect, et dans la Tablette bien gardée *(al-Lawḥ al-maḥfûẓ,* 85,22) sur laquelle est conservé le Coran éternel, l'âme universelle. Cette exégèse est comparable à celle qui aboutit à faire de la Torah la Sagesse créatrice de Dieu.

Le Dieu qui parle

On voit donc que l'intelligence de la foi monothéiste ne peut que se reconnaître comme une docte ignorance dans la négativité de l'inconnaissance. Mais le dogme du Dieu unique, absolument transcendant et inaccessible, a néanmoins une influence immédiate sur la

conception de la voie mystique. Tandis que le pur théologien spéculatif s'enferme dans la voie négative, ne pouvant compter que sur les manifestations, elles-mêmes mystérieuses du Dieu caché et inconnu, le mystique fait le vide en soi, fait taire ses facultés, convaincu de leur impuissance totale, et dans ce néant plein de silence, il écoute Dieu parler. Et ce Dieu qui lui parle est celui-là même qui parle dans Sa révélation. Il est donc normal que le mystique retrouve, au fond de lui-même, dans le langage silencieux de Dieu, un écho amplifié à l'infini des mots que les textes écrits limitent à des lettres. Dans son expérience, le mystique goûte la vie réelle de ces mots, leur lumière, leur esprit. Or, si ces mots sont porteurs de dogmes pour l'intelligence, ils sont surtout porteurs de valeurs spirituelles pour quiconque a compris la faiblesse de son intelligence. Ces valeurs ne sont

accessibles qu'au cœur. Dirons-nous donc qu'il y a opposition entre le cœur et l'intelligence, que la mystique transcende la dogmatique au point de lui ôter toute portée ? Certainement non. Chaque mystique part de ses textes tissés d'idées dogmatiques. Il les médite et il est mis par eux sur la voie. Mais, au fur et à mesure qu'il avance sur cette voie, les textes dont il est parti et les dogmes qu'ils comportaient reçoivent une lumière particulière, la lumière que rayonne le vécu, bien différente de la lumière que rayonne le pensé. Dirons-nous alors que, dans les trois monothéismes, la découverte, le dévoilement mystique seraient capables d'éclairer les dogmes différents, voire opposés, de telle sorte qu'ils se rapprochent et finissent par coïncider ? Nous répondrons que oui, si toutefois la mystique n'est pas une illusion. Mais il ne saurait s'agir là que d'une limite vers laquelle les spirituels tendent

sans jamais l'atteindre. Même s'ils parviennent aux expériences les plus profondes et les plus authentiques, nous avons vu qu'ils ne peuvent tenter de la communiquer qu'en choisissant un langage, toujours inadéquat, fût-il tiré des textes sacrés. Nous ne saurons donc jamais si les trois monothéismes convergent réellement au niveau de l'expérience des mystiques. Mais nous pourrons le penser en considérant, non pas le terme de leur ascension, mais les voies qu'ils suivent, dans la mesure où nous aurons décelé, dans l'orientation de ces voies, un certain mouvement de convergence. Dussions-nous, à la rigueur, nous contenter d'un simple parallélisme, cette simple constatation serait déjà encourageante.

La Loi

Mais l'idée du Dieu unique n'a pas seulement commandé une mystique appuyée sur une théologie négative, elle a commandé aussi une éthique religieuse centrée sur la Loi. Sur ce point, on peut déceler une profonde ressemblance dans les mentalités entre les Juifs et les Musulmans légalistes. Sans doute la Loi apportée par Muḥammad est différente en bien des détails de la Loi de Moïse. Mais elle manifeste un même esprit, un même scrupule d'obéir exactement aux commandements de Dieu. On pourrait faire de très nombreux rapprochements entre certaines discussions sur des points de droit entre le Talmud et les traités de jurisprudence islamique. Il semble que, pour ce genre d'esprits, la théologie spéculative, formulatrice des dogmes, passe au second plan. Cela est particulièrement net en Islam. Si la théologie (*kalâm*), une fois introduite dans la pensée musulmane pour des circonstances

historiques et, au contact des Juifs et des Chrétiens, pour les besoins de la controverse et de la défense de la foi, a pu tirer parti de nombreux textes coraniques, on peut affirmer qu'elle n'a pas de place dans l'intention fondamentale de l'Islam. Plusieurs théologiens, et des plus importants, tels Abû'l-Ḥasan al-Ash^{c}ari, au III/IXe siècle, et Ghazâli, au V/XIe siècle, ont expliqué que c'est par force qu'ils ont eu recours à la théologie, afin de guérir les croyants de la maladie du doute et des séductions de l'erreur. L'idéal, pour eux, serait qu'on n'eût pas eu besoin du *kalâm,* à l'exemple des Compagnons du Prophète et des premiers califes bien guidés, les *Râshidûn,* car un organisme en bonne santé n'a pas besoin de la médecine. Il y a un terme arabe qui signifie en général le savoir : c'est le mot *fiqh.* Or il a fini par désigner exclusivement la connaissance juridique.

Cette évolution sémantique est symptomatique. L'intelligence du message se ramène donc ainsi essentiellement à la compréhension des textes qui définissent les *aḥkâm,* c'est-à-dire les sentences légales qui frappent les différentes actions humaines. Par suite l'Islam légaliste ne cherche pas à savoir qui est Dieu, puisqu'Il est absolument transcendant ; il lui suffit de savoir ce que Dieu commande, et la seule valeur à ses yeux est l'obéissance (*ṭâᶜa*). Il ne se soucie pas de comprendre comment cette transcendance s'accorde avec le fait de la révélation. C'est en cela qu'il se distingue profondément du questionnement mystique. Dieu parle et Sa parole est un ordre ; à cet ordre il faut obtempérer. Il n'y a rien à chercher au-delà ; il n'y a rien à attendre que la réalisation des promesses et des menaces dans l'autre vie, dans le paradis ou en enfer.

L’observance de la Loi est pour beaucoup de rabbins la question fondamentale. Il n’est pas nécessaire d’insister. Quant au Christianisme, en dépit de l’enseignement de saint Paul concernant la Loi, il n’a pas manqué lui aussi de donner une grande importance aux commandements de Dieu, auxquels se sont ajoutés les commandements de l’Église. Il y a donc incontestablement, dans les trois religions monothéistes, une tendance très forte à développer un juridisme. Les trois messages présentent Dieu avec un certain nombre d’attributs : Il est Omniscient ; Il est Tout-Puissant ; Il est « voyant » et « entendant ». Cela signifie, pour les légalistes, que Son commandement est sans appel ; qu’on ne peut se soustraire à son châtiment, parce qu’Il voit tout, qu’Il entend tout ; qu’on ne peut lui résister et se soustraire à Sa puissance. Mais Il est clément et miséricordieux ; Il pardonne. Aussi est-il toujours

possible de se repentir de ses fautes, de son indocilité. Il est donc certain qu'un certain Judaïsme, un certain Christianisme (surtout sous sa forme janséniste), un certain Islam, concordent sur ce point qu'ils enseignent la crainte de Dieu, non pas cette crainte révérentielle que connaissent les mystiques et qui est liée à l'amour, mais une véritable peur que le Coran n'hésite pas à appeler par son nom arabe : *khawf.* Cependant, notons-le, ce culte de la Force suprême dans la terreur, n'est pas le propre des monothéismes, et peut-être même les monothéismes l'ont-ils hérité de l'ancienne idolâtrie. N'oublions pas ce que disait Lucrèce de la religion « qui montrait la tête du haut des régions célestes, menaçant les mortels de son horrible aspect ».

> *Quae caput a caeli regionibus ostendebat,*

horribili super aspectu mortalibus instans. (I, 64-65.)

Aussi peut-on justement penser que cette manière de recevoir les messages, ne fût-ce que parce qu'elle réduit la religion à l'étroite morale d'un devoir redoutable, est loin d'être authentique. En fait, la Bible, les Évangiles et les Épîtres, le Coran contiennent bien autre chose. Nous pouvons donc n'accorder que peu de prix à cette intelligence purement morale et légaliste de la foi, même si elle exprime une réelle convergence des mentalités religieuses.

Théologies et spéculations religieuses

Enfin l'idée du Dieu unique a également inspiré des théologies, des théosophies plus ou moins

gnostiques, voire des philosophies. S’il y a des différences entre elles, elles proviennent non pas des messages monothéistes, mais des différentes tournures d’esprit de ceux qui s’en sont inspirés. Tel s’appuie sur une raison rigidement logique ; tel autre préfère la souplesse d’une dialectique ; un troisième laisse parler son imagination créatrice. L’opposition devient radicale si on compare les gnoses aux systèmes dits exotériques. Les gnoses sont de tous les temps et elles se sont greffées sur toutes les religions qu’elles soient « païennes » ou issues d’une révélation du Dieu unique. Il y a ainsi une gnose hellénistique, une gnose juive, une gnose judéo-chrétienne, une gnose chrétienne, une gnose islamique. L’œuvre de Henry Corbin en donne une idée et montre que les tendances gnostiques subsistent jusqu’à nos jours, n’ayant jamais cessé de s’exprimer à travers les âges. H. Corbin croyait que c’était au niveau de ces gnoses qu’un

œcuménisme était réalisable. C'est peu probable, car le propre des systèmes ésotériques est précisément de rejeter, purement et simplement, comme exotérique, ce qui se rapporte aux dogmes caractéristiques de chaque religion. Ils se substituent à eux, ils ne les assument pas. L'herméneutique à laquelle ils soumettent les textes dogmatiques est comparable à une digestion : elle transforme les substances dont elle se nourrit en une substance tout à fait différente, comme la chair des herbivores est différente de l'herbe. Aucun Juif ne se reconnaîtra dans une gnose dite juive : aucun Chrétien, dans une gnose dite chrétienne ; aucun Musulman, dans une gnose dite musulmane. La seule idée commune est celle d'un Principe unique, l'Un, absolument transcendant, inconnaissable et ineffable, qui se manifeste par une série d'intermédiaires, anges ou éons, ou quel que soit le nom qu'on leur donne, jusqu'à nous. Sur

ce schéma très simple, voire simpliste, se greffe une multitude de fantasmagories, de péripéties qui se déroulent dans un *aevum* pré-éternel, dans une méta-histoire, comme dit H. Corbin, dont on trouve les plus beaux exemples dans les Oracles chaldéens, dans les gnoses de Basilide et de Valentin, et surtout dans la gnose manichéenne. On ne peut par conséquent soutenir un seul instant que la vision gnostique constitue, pour les croyants monothéistes, une intelligence de leur foi.

Au contraire la théologie spéculative et la philosophie, sa servante, centrées sur l'idée du Dieu unique, par exemple dans les traités que les Latins intitulaient *De Deo Uno,* constituent bien, dans les trois religions, un effort pour parvenir à une intelligence de la foi. On découvrira, en comparant les œuvres (par exemple celles d'Avicenne et d'Averroès, de Maïmonide et de saint Thomas), une réelle parenté de pensée fondée

sur une problématique commune. On sait d'ailleurs quelles furent les relations intellectuelles entre ces grands penseurs au Moyen Âge. Il n'est pas utile d'y insister. Mais il s'agit là surtout d'une élaboration rationnelle pour laquelle la foi est un objet de réflexion plus qu'une réalité vécue. Sans doute de telles œuvres sont-elles marquées, çà et là d'une façon plus ou moins profonde, par la foi vivante. Mais cette foi les dépasse de très loin, là où elle existe comme telle. Par suite, la parenté, et parfois l'accord des théologiens spéculatifs et des philosophes, ne suffisent pas à nous satisfaire. L'intelligence de la foi y reste trop conceptuelle et laisse échapper des valeurs que la raison a du mal à cerner.

Par conséquent si l'intelligence de la foi monothéiste se heurte à de si grandes difficultés, si elle échoue, non seulement à pénétrer l'Être, au sens de l'exister de Dieu, mais encore à saisir

cette foi même en son essence au fond de l'âme, nous nous retrouvons de nouveau en face de la seule issue possible, l'examen de la vie de foi de ces croyants réellement vivants que sont les mystiques, tout au long de leur parcours. Ne nous arrêtons plus à la révélation du Dieu unique et caché ; cherchons le Dieu sauveur et l'enseignement du salut qu'il révèle dans les messages.

Deux types de mystiques

Mais parvenus au point où nous sommes, il nous faut faire une distinction entre les mystiques des trois religions monothéistes. Les uns, qu'on peut qualifier d'ésotériques, s'intéressent à la structuration d'un univers mystique au sein duquel leur esprit évolue et dans lequel s'inscrit leur expérience mystique. Cet univers est celui des

manifestations de Dieu, et il est fait d’un certain nombre d’attributs divins hypostasiés, par exemple, dans la mystique juive, la Gloire de Dieu, Sa Sagesse, que nous avons déjà rencontrées, Son Amour gracieux *(ḥeśed) ;* chez Ibn ^{c}Arabî, les Noms *(asmâ’)* et les Attributs *(ṣifât)*. L’image du Trône *(kissê’, Ezéchiel,* 1,26 ; ^{c}*arsh,* Coran, 7,54 et *passim ; kursî,* Coran, 2,255) devient une entité cosmologique. G. Scholem parle des textes qui « décrivent comment l’homme en extase voyage à travers ces espaces des régions célestes de la Merkaba, les sept Cieux et les sept Palais ou Temples […] par lesquels le mystique de la Merkaba arrive devant le Trône de Dieu » (*Les Origines de la Kabbale,* p. 29). Ces temples *(hêk^{h}âlôt^{h})* sont semblables aux *hayâkil* (pluriel de *haykal*) au sens où, en Islam, L. Massignon parle, à propos de Ḥallâj, des « temples de l’éternelle

Cité des âmes ». Sans insister davantage, remarquons simplement que cette mystique ésotérique confine à la gnose et que ses tenants ont été en général suspects aux yeux de leurs coreligionnaires. Néanmoins, ce type de pensée n'est pas à négliger car, dans la mesure où elle s'applique à dégager des textes sacrés les valeurs spirituelles qu'ils contiennent, elle peut être rapprochée du second type dont nous allons principalement parler.

En effet, il y a d'autres mystiques tout à fait étrangers à l'ésotérisme. Ils sont nombreux en Chrétienté et en Islam. Ils sont plus rares dans le Judaïsme où l'esprit de la Kabbale, très marqué par un néoplatonisme à tendances gnostiques, n'est pas propre au XIIIe siècle où il s'est manifesté avec éclat, mais s'est nourri d'un patrimoine qui, ainsi que l'écrit G. Scholem, a ses racines « dans la profonde fermentation religieuse des premières

générations » (*Les Origines…,* p. 500). Par suite la mystique juive est, dans son ensemble, un peu à part de celle qui va maintenant nous intéresser chez les Chrétiens et les Musulmans. Nous ne la laisserons pas pour autant de côté, car elle est instructive par les valeurs de pure spiritualité qu'elle porte en elle. Quoi qu'il en soit, les mystiques chrétiens, non ésotériques, ont abondamment puisé dans la Bible et l'apport du Judaïsme est chez eux considérable. La méditation des *Psaumes* et des *Prophètes,* mais tout particulièrement du *Cantique des Cantiques* est l'aliment de leur vie spirituelle. Et cependant on ne peut nier que l'interprétation de ces textes est fort différente chez les Juifs et chez les Chrétiens. On le voit surtout à propos du *Cantique de Salomon :* le *Shîr hashshîrîm* est chez les premiers le support d'une vision gnostique. Par exemple, G. Scholem signale que dans le Livre du

Bahir, « l'épouse du Cantique des Cantiques est interprétée comme le “champ” *(sâdeh),* ainsi que comme le “vase” *(shiddâ)* dans lequel affluent les forces supérieures ». (Il faut savoir que, dans la graphie hébraïque non ponctuée et non vocalisée, ces deux mots se présentent comme identiques.) Ailleurs, un élément féminin est introduit, par ce biais, dans l'œuvre de la création. On est loin de l'interprétation de saint Jean de la Croix dans son *Cantique Spirituel,* et on pense aux gnoses de Basilide et de Valentin, parmi d'autres. Quoi qu'il en soit de ces oppositions, ce poème d'amour a été pour tous l'occasion de réfléchir sur les rapports de Dieu à Sa création, à Son peuple, à l'âme humaine en dernière analyse.

Le Judaïsme et l'Islam ont mis l'accent, nous l'avons vu, sur la Loi révélée. D'une façon générale, les mystiques de ces deux religions, ésotériques ou non, y sont restés fidèles. La

signification symbolique d'un rite ne doit pas supprimer la pratique de ce rite. Le cas de la circoncision nous offre un bel exemple à étudier. On sait que Dieu dit à Abraham (*Genèse,* 17,11) : « Vous vous circoncirez dans votre chair et ce sera le signe de l'Alliance entre Moi et vous. » Or, en d'autres passages de la Bible, il est question de la circoncision du cœur. Ainsi lit-on dans le *Deutéronome* (10,15-16) : « Et c'est à tes pères seulement que Yahveh s'est attaché pour les aimer […] Circoncisez donc votre cœur et ne raidissez plus votre cou. » Le *Lévitique* (26,41) reprend la même idée en la mettant cette fois en rapport avec l'Alliance : « Si alors leur cœur incirconcis s'humilie […], Je me souviendrai de Mon Alliance avec Jacob… » Ezéchiel (44,7 et 9) parle des fils d'étrangers « incirconcis de cœur et incirconcis de chair », ce qui suppose une distinction entre les deux circoncisions. Jérémie, quant à lui, met

l'accent sur la circoncision du cœur (4,4) : « Circoncisez-vous pour Yahveh, et enlevez les prépuces de votre cœur. » Citons enfin ce magnifique verset du *Deutéronome* (30,6) : « Yahveh, ton Dieu, circoncira ton cœur et le cœur de ta postérité, pour que tu aimes Yahveh, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives. » Quelque nécessaire que soit la circoncision du cœur en vue du salut, il est évident qu'elle ne supprime pas la circoncision dans la chair, signe de l'Alliance. Allons plus loin : la circoncision dans la chair n'est pas le simple symbole dont la seule valeur serait d'annoncer sous une forme figurée la circoncision du cœur. Elle est et reste le signe de l'Alliance. Mais l'Alliance est l'expression de l'amour de Dieu qui fait vivre, et cet amour de Dieu est lié à la circoncision du cœur, qui se situe par conséquent à un autre niveau de signification. Si maintenant nous

considérons ce que dit Philon d'Alexandrie, célèbre par son commentaire allégorique des Saintes Lois, nous constaterons qu'il n'interprète pas la circoncision dans la chair par la circoncision du cœur, ce qui est très révélateur. Il commence par louer la pratique de la *peritomè* prise en son sens matériel et physique, puis il ajoute : « Pour ma part, outre ce que j'ai dit, je pense que la circoncision (dans la chair) est le symbole de deux choses particulièrement nécessaires. L'une est l'excision des plaisirs qui ensorcellent l'esprit […]. La seconde est la connaissance de soi et le rejet hors de l'âme de cette grave maladie qu'est la présomption » (*De Specialibus Legibus,* I, 8-10). Donc la circoncision dans la chair est le signe de cette double ascèse, et la circoncision du cœur, liée à l'amour est d'un tout autre ordre. On dira, il est vrai, qu'il n'est pas nécessaire d'être circoncis

pour se livrer à la lutte contre les plaisirs et la présomption. Dieu pouvait l'ordonner directement dans Ses commandements. Il le fait d'ailleurs dans Sa Loi. C'est ainsi que la présomption est blâmée (*Deutéronome,* 1,43) : « Je vous ai parlé, mais vous n'avez pas écouté ; vous avez été rebelles à l'ordre de Yahveh, et vous avez eu la présomption *(vattâzid*^{h}*û)* de monter sur la montagne. » Mais, de même qu'un engagement a plus de poids quand il est signé et scellé, de même l'engagement à obéir aux ordres de Dieu a plus de poids quand il reçoit le sceau de la circoncision. Cette marque dans le corps est un rappel constant de l'obligation qu'a le Juif fidèle de renoncer aux plaisirs et à la présomption. Il n'y a donc pas lieu de la supprimer comme signe lorsqu'on a compris son signifié, car l'homme a besoin de la constante présence de signes matériels qui lui rappellent ses engagements.

La mystique juive respecte d'autant plus la matérialité de la Loi que cette Loi est, dans le Judaïsme, une marque de l'amour de Dieu pour Son peuple. En retour, l'obéissance aux commandements est une expression de l'amour d'Israël pour son Dieu. G. Vajda l'a fortement marqué dans son ouvrage sur *L'Amour de Dieu dans la Théologie juive au Moyen Âge :* « Aimer Dieu et Le craindre n'est pas, dans la perspective du Judaïsme rabbinique, simple conseil pieux, mais *miṣwâh,* c'est-à-dire ordre, précepte positif. » Amour et crainte de Dieu sont des « parties intégrantes de la Loi de Moïse » (p. 10). En effet, il est écrit : « Car Moi, Yahveh, ton Dieu, Je suis un Dieu jaloux […] qui fait miséricorde jusqu'à mille générations, pour ceux qui M'aiment et qui gardent Mes commandements » (*Exode,* 20,5-6). Le même enseignement se retrouve à la lettre dans le *Deutéronome* (5,10). Commentant le

verset (1,2) du *Cantique des Cantiques :* « Qu'il me baise des baisers de sa bouche », le Targum y voit l'allusion au don de la Loi écrite et de la Loi orale, car, au Sinai, Dieu a parlé face à face avec Israël, « tel un homme qui donne un baiser à son compagnon, à cause du grand amour dont Il nous a aimés ». C'est un thème fréquent, dans la pensée juive, que la distinction de l'obéissance par amour et de l'obéissance par crainte. Si la seconde est suffisante, la première est supérieure. Bahya b. Paquda opposait le pur amour qui se porte sur l'essence divine, à un amour auquel se mêlent encore la crainte et l'espérance, *a fortiori* à une disposition de l'âme qui ne connaît que crainte et espérance, ne se souciant que des attributs divins de l'action par lesquels le Seigneur récompense et punit. Le verset (13,5) du *Deutéronome* marque une progression significative : « C'est derrière Yahveh, votre Dieu, que vous irez ; c'est Lui que

vous craindrez ; ce sont Ses commandements que vous garderez, et Sa voix que vous écouterez ; c'est Lui que vous servirez ; c'est à Lui que vous vous attacherez *(tid^{h}bâqûn).* » C'est cet attachement qui constitue le plus haut degré de l'obéissance. Le verbe *dâb^{h}ôq* signifie « parvenir à » et « se joindre à ». De là le terme de *deb^{h}eqût* qui signifie, en mystique, la communion avec Dieu. C'est sur ce point qu'insiste Bahya. Il n'est pas le seul, et on pourrait encore citer le nom d'Abraham b. ^{c}Ezra.

En Islam, la Loi est tellement importante que la plupart des penseurs musulmans estiment qu'il n'y a de révélation que celle d'une Loi. Le Coran ne la présente pas comme liée à l'amour de Dieu pour Ses créatures. Le respect de la transcendance divine par les Musulmans s'inspire des nombreux versets qui affirment que Dieu fait ce qu'Il veut. Il

commande, Il abroge et remplace une Loi par une autre, sans autre motif que l'arbitraire de Sa volonté souveraine. Ce qu'Il commande est bon parce qu'Il le commande ; ce qu'Il promulgue pour abroger est meilleur que ce qu'Il abroge, parce qu'Il abroge. Plus encore que pour la Loi mosaïque, on peut et doit parler ici d'un *sic volo, sic jubeo.* Du fait de son origine absolument transcendante, la Loi musulmane est purement extrinsèque à l'homme. Ce n'est pas par ses prescriptions qu'elle l'arrache à cette maladie qui est en son cœur et dont le Coran parle à plusieurs reprises, par exemple au verset (2,10). Ce qui compte, c'est l'obéissance à la Loi, quel que soit son contenu, parce que Dieu a décrété que ceux qui Lui obéissent sont sauvés. « Et Nous sauvâmes ceux qui croyaient et qui craignaient » (41,18). Ce ne sont pas la foi et la crainte qui sauvent, mais Dieu, à l'occasion de cette foi et de cette crainte.

En un mot, ce qui est dans l’homme, ce qui vient de la part de l’homme est totalement dépouillé de vertu. C’est Dieu qui fait tout, comme Il le décide. Un tel point de vue n’est pas opposé à toute mystique, loin de là. Les plus grands spirituels savent que c’est toujours Dieu qui a l’initiative, que c’est toujours Lui qui agit efficacement et que tout vient de Lui sans aucun mérite de la part de Sa créature. Cette conviction culmine dans le Christianisme avec l’idée de la grâce, de la grâce prévenante, du don gratuit. Sous une autre formulation et avec d’autres résonances, elle est également présente dans la spiritualité musulmane. Il n’en reste pas moins vrai que la conception de la Loi, en Islam, se réduit à un ensemble d’*aḥkâm* qui déterminent ce qui est prescrit, interdit, conseillé, déconseillé ou licite, et devant lesquels il n’y a qu’à s’exécuter sans poser de question. C’est pourquoi les mystiques musulmans se sont

appliqués à intérioriser leur Loi, et ils l'ont fait en mettant l'accent sur certains termes coraniques comme la pieuse crainte *(taqwâ),* la patience dans les épreuves *(ṣabr),* l'abandon à Dieu *(tawakkul),* l'agrément donné aux décrets divins *(riḍwân),* parmi les principaux, qui sont les réponses de l'âme soumise et qui finiront par désigner les états mystiques *(aḥwâl).* Les versets qui parlent de l'amour et de l'acte d'aimer, soit de la part de Dieu, soit de la part de l'homme, seront reçus avec leur sens propre et profond. Il est écrit dans le Coran (51,56) : « Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils Me servent » *(illâ li-ya*^{c}*budûnî).* Si on compare ce verset à celui du *Deutéronome* (13,5) cité plus haut, on constate qu'il s'arrête à l'ordre de servir Dieu, alors que Dieu demande à son peuple et de Le servir et de s'attacher à Lui : « C'est Lui que vous servirez (*'ôt*^{h}*ô t*^{h}*a*^{c}*ab*^{h}*ôd*^{h}*û,* même racine que l'arabe

ya^{c}*budûnî*), c’est à Lui que vous vous attacherez. » Le verset coranique ne s’élève pas jusqu’à la *deb*^{h}*eqût,* la communion avec Dieu. Mais les mystiques le complètent justement en mettant à sa place l’amour que signalent d’autres versets et en lui donnant toute sa portée.

En dépit de cette intériorisation, la spiritualité musulmane ne supprime pas la Loi, et sur ce point elle est donc en accord avec les spirituels du Judaïsme. Rares sont les soufis qui, à l’exemple de Bisṭâmî, au IIIe/IXe siècle, ont estimé que le progrès sur la voie pouvait dispenser de toute observance matérielle. Si la Loi cesse d’être une fin en soi, comme le voulaient les esprits légalistes, elle subsiste comme guide de conduite *(hudâ)* indispensable. Ce terme est coranique et désigne le Coran. Mais on fait remarquer que ce qui guide concerne le cheminement et n’a plus aucun sens

quand on est arrivé au but. En arabe, il faut distinguer, explique Fakhr al-Dîn al-Râzî, le fait de conduire sur le chemin *(hudâ)* et le fait d'être conduit jusqu'au terme *(ihtidâ')*. Il faut donc aller, par la Loi, au-delà de la Loi, par la *sharî^{c}a,* aller sur la Voie *(ṭariqa)* jusqu'à la Réalité *(ḥaqîqa),* c'est-à-dire atteindre *(ittiṣâl,* le fait de rejoindre, équivalent de *deb^{h}eqût*) le Dieu créateur qui donne à chaque être ce qu'il lui appartient d'être, et que l'Islam désigne alors du nom de *al-Ḥaqq*. On arrive ainsi à une connaissance contemplative *(ma^{c}rifa)* par dévoilement *(mukâshafa)*. Cette progression est surtout caractéristique des mystiques non ésotériques.

Quant aux ésotériques, ils considèrent que l'observance de la matérialité des lois sert à attester la présence de Dieu au milieu d'êtres qui, pris en eux-mêmes et pour eux-mêmes, feraient

oublier l'image de Celui qui est la source et l'appui de toute existence. Aussi, Ibn ᶜArabî, célèbre pour l'audace de son herméneutique symbolique, se rattache au droit ẓâhirite qui comprend à la lettre toutes les prescriptions de la Loi. Il loue comme parfait héritier du Prophète « celui qui se livre à Dieu par la Loi de Son Envoyé, jusqu'à ce que Dieu l'ouvre, en son cœur et en son entendement, à la révélation de ce qu'il a fait descendre sur Son Envoyé » (*Futûḥât,* I, ch. 45). On voit donc que la pratique de la Loi est un moyen de se livrer entièrement à Dieu, en attendant que Dieu envoie une lumière qui rayonne dans le cœur et l'entendement. Ibn ᶜArabî parle aussi de « préparation » *(istiᶜdâd).* La Loi prépare en effet à l'illumination en deux sens : d'abord elle enseigne les moyens de rompre avec les créatures, de façon à se purifier des pensées blâmables

qu’elles inspirent ; ensuite elle développe les pensées louables qui permettent de revenir vers les créatures pour les appeler à Dieu. La pratique de la Loi réalise ainsi l’union de deux contraires : un retrait hors du monde et une présence au monde. Elle prépare, dans la vie d’ici-bas, à comprendre le double aspect des Noms divins dans lesquels l’homme peut découvrir les patrons de l’image divine qu’il porte en lui. En effet, tout Nom de Dieu est l’unité indivisible de deux noms réciproques : un « nom de retrait » *(ism al-tanzîh)* tourné vers l’Essence qui est son dénommé, et un « nom d’assimilation » *(ism al-tashbîh)* tourné vers ses « traces » ou manifestations qu’il commande. Il en résulte que la Loi est l’expression de cette dialectique au niveau de la vie en ce monde et qu’elle est en elle-même la dernière manifestation du divin, alors que les Noms, au niveau le plus haut après l’Essence ineffable,

exprimment cette dialectique en sa signification ontologique. Il ne saurait donc pas être question d'abandonner la Loi qui est insérée comme une partie de la structure du monde universel.

Par conséquent, sans nier de nombreuses différences, plus ou moins importantes, non seulement entre les mystiques juive et musulmane, mais entre les diverses écoles de spiritualité (qu'elles soient gnostiques ou non) à l'intérieur d'une même religion monothéiste, on est en droit de conclure que partout l'observance de la Loi est une forme de la vie de la foi. Mais nous n'avons pas encore saisi la forme mystique de cette vie. Néanmoins, en utilisant la hiérarchie des stades que nous avons trouvée dans le *Deutéronome,* nous devinons que le passage de la vie animée par la Loi à la vie mystique, est le passage du service de Dieu à la communion avec Lui. Cela vaut également pour les mystiques musulmans, dans la

mesure où ils introduisent l'amour au sommet de leur échelle. La preuve en est qu'ils arrivent à une distinction entre l'obéissance par amour et l'obéissance par crainte (ou comme ils disent plus fortement encore : par peur : *khawf*). Fakhr al-Dîn al-Razî, en son commentaire du verset (2,166) et Ghazâlî dans le chapitre sur l'amour de son livre sur *La Reviviscence des sciences de la religion,* rapportent un curieux *ḥadîth* qui met en scène Jésus. Le voici : Jésus vint à passer près de trois individus au corps amaigri et au teint altéré. Il leur demanda ce qui les avait amenés là. Ils répondirent que c'était la peur de l'enfer. Jésus leur dit : « C'est une justice que Dieu s'impose de rassurer celui qui a peur. » Continuant sa route, il rencontra plus loin trois autres personnages encore plus maigres et encore plus pâles. « Qu'est-ce qui vous a mis en l'état où je vous vois ? » leur demanda Jésus. « C'est, répondirent-ils, le désir du

paradis. » Jésus leur dit : « C'est une justice que Dieu s'impose de vous donner ce à quoi vous aspirez. » Puis il les laissa et tomba sur un dernier groupe de trois hommes, à l'extrême limite de la pâleur et de la maigreur. Jésus leur demanda : « Qu'est-ce qui vous a conduits à ce degré d'exténuation ? » Ils répondirent : « Nous aimons Dieu. » Alors Jésus leur dit : « Vous serez les Rapprochés de Dieu *(al-muqarrabûn)* au Jour de la Résurrection. » Ce récit a d'abord l'intérêt de faire intervenir Jésus, le prophète fils de Marie que vénère l'Islam et en qui les soufis voient volontiers le messager de l'amour divin. Ensuite il emploie un langage particulier qu'il faut noter : en effet, la maigreur et la pâleur extrêmes sont, chez les poètes profanes de l'amour chaste, appelé en arabe amour *^{c}udhrî,* parce que, d'après la légende, il serait né dans la tribu de ^{c}Udhra, les marques de la forme la plus pure de l'amour qui non seulement

est parfaitement étrangère à toute passion charnelle, mais qui va jusqu'à tuer le corps : l'amant *ᶜudhrî* est voué à la mort. On devine tout le parti que la mystique devait tirer et de ces idées et de ce vocabulaire. C'est en particulier en Iran que les héros de cet amour sont devenus héros de l'amour mystique de Dieu. En un certain sens, cette poésie a joué, en Islam, le rôle qu'a joué dans le Judaïsme et le Christianisme, le *Cantique des Cantiques,* dont le Coran n'a gardé nulle trace. Mais surtout, nous trouvons dans ce *ḥadîth* un mot important : les Rapprochés. Il désigne, dans le Livre sacré de l'Islam, tantôt des anges, tantôt le Messie, tantôt des hommes parfaitement purifiés. Nous nous arrêterons à quelques versets de la sourate (56,7-11) : « Et vous formerez trois groupes : les gens de la droite – que sont les gens de la droite ? –, et les gens de la gauche – que sont les gens de la gauche ? –, et ceux qui arrivent en

tête *(al-Sâbiqûn),* ceux qui arrivent en tête ! Ceux-là sont les Rapprochés. » Fakhr al-Dîn al-Râzî fait de ces versets un très remarquable commentaire. On sait que, selon la croyance musulmane, les actions des hommes sont inscrites par les anges et qu'au Jour de la Résurrection, chacun aura à présenter son livret dans lequel est tenu le compte *(ḥisâb)* des actes bons et mauvais, en vue de la pesée des actions. Cela étant, Râzî note d'abord que, par rapport à l'homme, il y a une droite et une gauche opposées l'une à l'autre et de même un avant et un arrière. C'est sur cela que s'appuie la division que fait le Coran. Mais au lieu de répartir les hommes en quatre groupes, il n'en retient que trois. Le premier, composé des gens de la droite, est celui des hommes qui présenteront le livret de leurs actions de la main droite, ils sont donc qualifiés par le côté « le plus noble », parce qu'il est le plus fort, et ils sont objets d'honneurs. Ce

sont donc là les croyants dont les actions bonnes l'emporteront sur les mauvaises, les cas d'obéissance à la Loi, sur les cas de désobéissance ; ils entreront donc au paradis où ils jouiront de toutes les délices promises. Le second groupe comprend les gens de la gauche qui tiennent leur livret dans la main gauche, et qui seront objets de mépris. Le nombre de leurs mauvaises actions l'emporte sur le nombre des bonnes. Ils goûteront le feu de l'enfer. Mais ils sont de ceux qui, étant néanmoins croyants, sortiront de la Géhenne. Quant aux *muqarrabûn,* ce sont les hommes qui ne sont sous le poids d'aucun compte : « Ils devancent toute la création, n'ayant de compte à rendre ni dans la main droite, ni dans la main gauche. » Ils sont au plus haut niveau, au-dessus des gens de la droite. On peut donc entendre que, tout en ayant observé parfaitement la Loi, ils sont allés au-delà, si bien qu'ils sont dispensés d'avoir à présenter le

livret de leurs actes. Or, ce qui est au-delà de l'observance légale, c'est l'obéissance par amour. C'est ainsi que Râzî explique l'ordre dans lequel Dieu énumère les trois groupes : Il aurait pu suivre un ordre ascendant ou descendant. En fait, Il parle d'abord des gens de la droite, puis des gens de la gauche parce qu'ils vont ensemble du fait qu'ils n'ont pas un amour de Dieu suffisant pour leur faire éviter la désobéissance ; dans leur cas, il faut exciter le désir et la terreur. Ceux qui arrivent les premiers, qui gagnent le prix de la proximité de Dieu, n'ont pas besoin de tels mobiles pour obéir. Ils ne parviennent à ce degré que par un « attrait » *(jadhb)* qui émane de Dieu, un attrait qui provient de Sa miséricorde et qui, à lui seul, vaut mieux qu'un culte, ou un service *(ᶜibâda)* de soixante-dix ans. Cet attrait semble donc bien jouer le rôle de la communion ou attachement que le *Deutéronome* situe au-dessus du service de Dieu.

Râzî remarque enfin que Dieu ne parle pas des hommes qui sont derrière Lui, à un degré très inférieur à celui des Gens de la gauche. « Dieu ne se tourne pas vers eux », écrit Râzî, « en raison de la violence de Sa colère contre eux. » Ce sont les infidèles qui n'ont pas reconnu l'unicité de Dieu et qui séjourneront éternellement en enfer. Ce sont ceux qui n'ont cru ici-bas qu'en eux-mêmes et qui sont pour Dieu comme inexistants. Quant aux trois autres groupes, Râzî pense que le Coran fait encore allusion à eux dans le verset (35,32) : « Parmi eux, il en est qui se font tort à eux-mêmes ; il en est qui sont dans un juste milieu *(muqtaṣid)* et il en est qui arrivent les premiers par les actions bonnes avec la permission de Dieu. » Ainsi donc, l'idée que l'homme peut gagner le paradis en observant la Loi par crainte et espoir, mais que la perfection consiste à lui obéir par amour, se rencontre aussi bien dans l'Islam que dans le

Judaïsme. Sans doute est-il vraisemblable qu'un penseur comme Bahya b. Paquda, qui vivait en Espagne au milieu des Musulmans et qui écrivait en arabe, a subi une certaine influence de son entourage. Mais nous avons vu que ce qu'il écrit est en parfaite conformité avec les textes de la Torah, et c'est là l'essentiel pour nous.

Que dire maintenant de la perspective chrétienne ? Matériellement, elle ne retient que le *Décalogue* auquel il faut ajouter les commandements de l'Église qu'on ne saurait mettre sur le même plan que la Loi mosaïque. On pourrait interpréter la doctrine de saint Paul comme un rejet pur et simple de cette Loi. Ce serait une erreur. On lit, dans l'*Épître aux Romains* (3,31-22) : « Mais désormais, sans la Loi, a été manifestée une justice de Dieu à laquelle rendent témoignage la Loi et les Prophètes, justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ… » Et plus

loin : « Détruisons-nous donc la Loi par la foi ? Loin de là ! Nous la confirmons au contraire » (*ibid.,* 3,31). Ce que saint Paul réprouve, c'est la croyance que les œuvres de la Loi justifient par elles-mêmes et appellent la récompense comme un « salaire » et une « chose due ». Or la justification est une pure grâce de Dieu fondée en Son amour. Le Christ, quand on lui demanda quel était le plus grand commandement, répondit en citant le *Deutéronome* (6,4-5) : « Le premier de tous est celui-ci : Écoute Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras donc le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force » (*Marc,* 12,29-30). Et il ajoute : « Et le second lui est semblable : tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*ibid.,* 12,31). C'est pourquoi, aux yeux des Chrétiens, ce qui « accomplit » la Loi de Moïse, c'est la Loi d'amour, fondée dans la Loi de liberté dont parle

saint Jacques (1,25) : « Mais celui qui fixe son regard sur la Loi parfaite, la Loi de liberté, en y demeurant attaché (παραμείνας), n'écoutant pas pour oublier aussitôt, mais pratiquant ce qu'il a entendu pour le mettre en œuvre, celui-là sera bienheureux en sa mise en œuvre. » Cette Loi de liberté (νόμος τῆς ἐλευθερίας) paraît correspondre exactement à ce qu'exigent l'attachement à Dieu, la communion avec Dieu dont parle le *Deutéronome,* au-delà du simple service. On pense à ce que saint Jean rapporte du Christ en son Évangile (15,15) : « Je ne dirai plus que vous êtes des serviteurs (δούλους) parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; je vous ai appelés amis (φίλους), parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » La Loi de liberté libère de l'esclavage auquel est réduit celui qui n'obéit que par crainte et désir. D'ailleurs le serviteur esclave menace toujours de trahir son

maître et de devenir infidèle. C’est un leitmotiv de toute la Bible. « Oui est aveugle, sinon Mon serviteur *(*$^{\varepsilon}$*ab*^{h}*dî) ;* qui est sourd comme Mon messager que j’envoie ? » (*Isaïe,* 42,19.) Dieu a donné une Loi « grande et magnifique » (*ibid.,* 42,21), mais son serviteur, Israël, s’en est détourné. Et Dieu se plaint : « Oui est aveugle comme celui qui a été restitué ? » (*m*^{e}*shullâm,* c’est-à-dire rendu à son Dieu après l’exil.) La racine de ce mot comporte aussi l’idée d’une amitié dans la paix. Et en effet, c’est l’amour divin qui redresse le serviteur égaré, et le véritable serviteur est celui que Dieu aime et qui, ainsi soutenu, sert son Dieu par amour. « Voici Mon serviteur que Je soutiens, Mon élu, en qui Mon âme se complaît » (*ibid.,* 42,1). Et il est certain que Dieu le libère de toute captivité, de tout esclavage et de toute crainte, quand Il lui dit (*ibid.,* 43,1) : « Ne crains pas car Je t’ai racheté ; Je t’ai

appelé par ton nom ; tu es à Moi » et plus loin (*ibid.,* 43,4) : « Parce que tu es cher à Mes yeux, que tu es glorifié et que Moi, Je t'aime. » On peut aisément passer de la libération de l'exil à la libération spirituelle dont elle est le symbole. L'idée qu'exprime saint Jacques est donc parfaitement conforme à l'esprit du Judaïsme tel qu'il s'exprime par le prophète Isaïe. La seule différence, et elle est considérable pour les Chrétiens, c'est que la Loi de liberté est fondée dans la foi au Christ qui libère. Saint Paul est très clair sur ce point : « Dans la liberté par laquelle le Christ nous a affranchis, tenez ferme, et ne vous laissez pas mettre de nouveau sous le joug de la servitude » (*Galates,* 5,1).

La foi et les œuvres

La question de la foi et des œuvres a été l'objet de graves discussions théologiques dans les trois religions. Le Judaïsme a connu la distinction entre le *ṣaddîq,* le fidèle juste, qui, dans la tradition rabbinique, observe les commandements et surtout les interdictions que multiplie, pour chaque génération la Torah orale, et le *ḥâsid*^{h}*,* l'homme pieux et contemplatif qui définit la loi (*ĕmûnâh*) par la communion avec Dieu (*deb*^{h}*eqût*). Dans le Christianisme, les querelles de l'époque de la Réforme sur ce point sont bien connues. La pensée musulmane s'est également divisée sur ce problème : les œuvres font-elles partie intégrante de la foi ? La secte des murjites le nie : en présence de la foi, la désobéissance ne peut nuire, de même que l'obéissance est sans profit, là où il y a infidélité. Un sous-groupe de murjites, les yûnusiyya, disciples de Yûnus b. ^{c}Awn, enseigne

que « la foi est dans le cœur et sur la langue, qu'elle consiste en la connaissance de Dieu, en l'amour (*maḥabba*) qu'on Lui porte, en l'humilité qu'on a devant Lui dans le cœur, et dans la reconnaissance par la langue qu'Il est unique et que rien n'est semblable à Lui ». La foi résulte de la réunion de tous ces éléments. Cette secte précise bien que « l'action exécutée par les membres du corps » (*al-ᶜamal bi'l-jawâriḥ*) ne constitue pas la foi. À l'opposé, on peut citer les kharijites qui soutiennent que toute faute grave (*kabîra*) est infidélité et qu'elle sera objet d'un châtiment éternel. Les muʿtazilites ont tenté de tenir une doctrine moyenne en introduisant un stade intermédiaire entre la foi et l'infidélité, celui des hommes qui croient au Dieu unique et qui cependant font œuvre de *fâsiq* (celui qui s'écarte des préceptes divins) : c'est le principe de « la demeure entre les deux demeures » *(al-manzila*

bayn al-mazilatayn). Certes cet aperçu schématique est loin d'épuiser toutes les nuances que les théologiens musulmans ont introduites dans la discussion de ce problème. Il suffit néanmoins à montrer que la relation entre la foi et les œuvres se pose en Islam dans des termes très voisins de ceux de la théologie juive et de la théologie chrétienne.

Il est indéniable que ce même problème se retrouve à la base de toute réflexion mystique, mais ce n'est pas son intérêt spéculatif qui est alors central. Ce n'est pas davantage son utilité pratique dans la question de savoir qui est croyant et qui ne l'est pas. Toute société religieuse peut être amenée, à certaines époques et dans certaines circonstances, à trancher entre les fidèles et les impies, et elle a besoin d'un critère. Les trois religions monothéistes ont connu des condamnations aux conséquences plus ou moins graves. Les mystiques furent d'ailleurs souvent

victimes de telles condamnations. Mais ils ne s’intéressent pas eux-mêmes à ces deux aspects de la question.

L’hypocrisie et l’action

Pour bien les comprendre, nous partirons de l’examen de ce qui s’est passé, dans le Christianisme. On sait que, prises à la lettre, la thèse de saint Paul et celle de saint Jacques s’opposent diamétralement. Nous lisons dans l’*Épître aux Romains* (4,10 et 13) : « La loi fut imputée à justice à Abraham […]. En effet, ce n’est pas par la Loi que l’héritage du monde a été promis à Abraham, c’est par la justice de la foi (διά δικοιοσύνης πίοτεως). » Saint Jacques écrit au contraire (2,21-23) : « Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres, lorsqu’il offrit son fils Isaac sur l’autel ? Tu vois que la foi

coopérait à ses œuvres et que par ses œuvres sa foi fut rendue parfaite. Et la parole de l'Écriture s'accomplit : Abraham crut en Dieu et cela lui fut imputé à justice. » Les théologiens ont fort bien expliqué qu'une foi sans les œuvres est une foi morte en s'appuyant sur saint Jacques lui-même (2,26) : « De même que le corps sans âme est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte » (ἡ πίστις χωρίς ἔργων νεκρά ἐστιν). Dès lors, il n'y a plus de contradiction. Si on réunit les deux textes qui semblaient s'opposer, on arrive à cette idée que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais par la foi qui n'est véritable et vivante que dans la mesure où elle anime les œuvres. La pensée profonde de saint Paul est que la pratique des œuvres de la Loi comporte le risque redoutable d'amener le pratiquant à s'imaginer qu'il est sauvé par son propre mérite, à s'enorgueillir de son exactitude dans l'observance

des préceptes. C'est ce vice radical que dénonce Jésus dans la parabole du Pharisien et du Publicain (*Luc,* 18, 11) : « Le Pharisien, debout, priait ainsi en lui-même : O Dieu, je vous rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont voleurs, injustes et adultères, ni encore comme ce publicain. Je jeûne deux fois par semaine ; je paie la dîme de tous mes revenus. » Ce n'est pas là, notons-le bien, une condamnation de la secte des Pharisiens, dont Jésus admirait le zèle : il attaque le « pharisaïsme », le comportement des Pharisiens, mais non leur doctrine qu'on a proposé d'appeler le « pharisianisme ». Il disait (*Matthieu,* 23, 2-3) : « Les Scribes et les Pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse. Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent : mais n'imitez pas leurs œuvres, car ils disent et ne font pas. » C'est pourquoi ils sont appelés hypocrites. Le mot grec

ὑποκριτής signifie acteur, comédien qui porte un masque. L'hypocrite est l'homme qui joue un rôle, qui se donne en spectacle. C'est pourquoi Jésus met à plusieurs reprises en garde contre ce mal : « Gardez-vous de faire vos bonnes actions devant les hommes pour être vus d'eux (πρός τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς) […]. Quand donc tu fais l'aumône, ne sonne pas de la trompette devant toi, comme font les hypocrites dans les synagogues et dans les rues, afin d'être honorés des hommes […]. Lorsque vous priez, ne faites pas comme les hypocrites qui aiment à prier debout dans les synagogues et au coin des rues, afin de paraître aux yeux des hommes (ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις) » (*Matthieu,* 6,1-2,5). Ainsi donc, le grand danger de l'action, c'est que « l'acteur » est toujours tenté de se donner en spectacle aux autres et à lui-même. Elle fait oublier, quand on met l'accent sur elle, qu'en matière de vie spirituelle, l'initiative vient

de Dieu. C’est pourquoi il est indispensable de subordonner les œuvres à la foi en Dieu, en cultivant, avec Son secours (les Chrétiens disent : avec Sa grâce), une totale humilité.

Les œuvres doivent être orientées vers Dieu par une intention droite. Cette intention, les Juifs l’appellent *kavvânâh.* Martin Buber, dans son livre sur le Hassidisme, lui a consacré un important passage, à propos de la doctrine de Ba^{c}al Shem Ṭôb[h] : « La *kavvânâh* est le mystère de l’âme orientée vers un but (*Ziel*). Elle n’est pas la volonté. Par suite elle ne songe pas à transposer une image dans le monde des choses réelles. La *kavvânâh* ne signifie pas le dessein (*Zweck*), mais le but. Mais il n’y a pas des buts ; il y a le but […], le salut » (p. 149). Rien ne montre mieux qu’on ne doit pas s’attacher à la matérialité de l’œuvre, à son aspect visible qu’on aurait le dessein de faire éclater aux yeux de tous, pour en tirer gloire. On

trouve l'expression de ces mêmes idées chez un penseur antérieur et pourtant bien différent, chez Juda b. Samuel Halévi. Pour lui, écrit G. Vajda, dans l'ouvrage cité plus haut (p. 103) : « Il ne peut exister de communion authentique entre l'homme et Dieu que par l'intermédiaire de la foi d'Israël, inséparable des pratiques imposées par la révélation. » Par conséquent, l'observance de la Loi, si elle est essentielle, n'a de valeur que par la foi et dans l'acte de foi, une foi qui d'ailleurs transcende l'individu et l'élève au-dessus de lui-même. Elle ne débouche pas sur des mérites et des récompenses, mais sur l'amour de Dieu. Juda Halévi écrit dans le *Kuzari :* « Tu dois te réjouir par la Loi elle-même, par amour pour le Législateur. Tu considéreras la distinction dont tu as été l'objet pour avoir reçu cette Loi ; tu te regarderas comme l'hôte du Législateur, invité à Sa table et profitant de Son bienveillant accueil, et

tu l’en remercieras dans ton for intérieur et publiquement. » Observer la Loi, ce n’est pas augmenter sa valeur personnelle ; c’est participer à un ordre selon lequel Dieu a, par amour, organisé le peuple d’Israël, dans le désert, à l’image de l’ordre de l’univers créé. De ce point de vue, nous pouvons dire qu’analogiquement le Christ est pour les Chrétiens ce que cet Israël mystique est pour les Juifs. S’il y a une grande différence au niveau de la réalité dogmatique, elle s’atténue considérablement au niveau de la réalité spirituellement vécue. C’est en Israël, et par lui que Dieu manifeste Son amour ; c’est en Israël, par lui et avec lui que les Juifs répondent à l’amour de Dieu en observant la Loi que Dieu a envoyée par amour à Israël en lui envoyant Abraham, Isaac, Jacob, Moïse. De même, c’est par le Christ et en lui que Dieu manifeste son amour à Ses créatures, car tout a été créé pour le Christ qui est la

récapitulation de toute la création, puisqu'à la fin des temps, toutes choses seront récapitulées en lui (*Éphésiens,* 1, 10 : ἄνακεφαλαίωσασθαι τά πάντα έν τῶ Χριστῷ) ; et c'est par le Christ, en lui et avec lui, que les Chrétiens glorifient Dieu. On voit ici clairement comment des oppositions dogmatiques peuvent faire place à des analogies très profondes sur le plan du vécu.

Si Jésus a stigmatisé l'hypocrisie de ces Pharisiens attachés scrupuleusement à la lettre de la Loi, les prophètes ont fait de même. En Isaïe (29,13-14), c'est le Seigneur qui dénonce la conduite de Son peuple qui, dit-Il, « s'approche en paroles et M'honore des lèvres, tandis que son cœur est éloigné de Moi », car « son respect à Mon égard est un précepte appris des hommes » (*miṣvat anôshîm m*^{e}*lummâd*^{h}*â*). Cette fin de verset est très importante : nous avons vu que la *kavvânâh* ne doit pas être le fait de la volonté

humaine ; en effet l'observance de La loi exige un parfait dépouillement de soi et une totale humilité, sinon l'orgueil s'y glisse et en détruit la valeur. Par conséquent, les enseignements du Judaïsme comme ceux du Christianisme exigent les uns et les autres que la pratique des œuvres n'engendre aucune ostentation, aucune auto-satisfaction, si elle doit garder sa signification et sa portée spirituelle authentiques.

Parmi les penseurs chrétiens postérieurs à l'âge apostolique, il faudrait citer longuement saint Augustin et les nombreux commentaires qu'il a faits aux versets de Paul et de Jacques que nous avons rappelés plus haut. Pour lui, « être sous la Loi », c'est présumer qu'on a la force de se justifier en l'observant, et c'est dans cette présomption qu'est le mal, alors que la Loi en elle-même est bonne. Elle éclaire l'homme sur la réalité du péché et, dans la mesure où elle ne peut

l’en libérer, elle devrait lui faire comprendre sa faiblesse quand il n’est pas secouru par la grâce. Mais il pense que les Juifs de l’ancienne Alliance, qui pratiquaient leur Loi dans leur cœur, ont été justifiés par la grâce à leur insu. On relèvera ici ce témoignage d’un grand docteur en faveur de l’idée qu’il est possible de dissocier, jusqu’à un certain point, ainsi que nous l’avons suggéré, la réalité de vérités dogmatiques et la réalité de valeurs vécues. Les Juifs, certes, n’accepteront pas cette explication, mais ils pourraient rendre la pareille aux Chrétiens en soutenant que ceux d’entre eux qui sont justifiés le seront grâce à leur union, au moins implicite, à Israël : c’est ce qu’on est en droit de tirer des versets d’Isaïe (56,6-8), où il est dit que Dieu réunira « les fils de l’étranger *(b^{e}nê hannêk^{h}ậr)* qui se joignent à Yahveh pour Le servir et pour aimer le Nom de Yahveh » avec ceux qui observent le sabbat, sur Sa montagne

sainte. « Car Ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples *(l^{e}k^{h}ol hâ^{c}ammîm)*. Oracle du Seigneur Yahveh qui regroupe les bannis d’Israël : J’opérerai encore un regroupement auprès de lui, en plus des siens qui ont été regroupés. » L’expression *ben nêk^{h}âr* désigne l’étranger au sens de païen et de non juif. Isaïe juxtapose dans sa prophétie, le retour de l’exil et le rassemblement de Son peuple d’une part, le retour et le rassemblement des nations d’autre part ; il va même plus loin encore, semble-t-il, et il laisse penser que les deux séries d’événements sont liées. Par suite, sur ce point au moins, la kabbale de Luria et de ses disciples, au XIVe siècle, paraît bien aller dans le sens de cette tradition ancienne. Gershom G. Scholem écrit à ce propos : « L’Exil et la rédemption ne sont pas uniquement des faits historiques propres au peuple

d'Israël, mais des faits intéressant tout ce qui existe […] Et s'il est vrai que la rédemption d'Israël, au sens national et politique du terme, est demeurée une perspective réelle, nullement répudiée […], cette rédemption nationale d'Israël symbolise ici une réalité plus intérieure. Elle figure la rédemption du monde, c'est-à-dire sa condition telle qu'elle dut être quand le Créateur décida de créer un monde parfait » (*Le Messianisme juif,* p. 101). Pour les Chrétiens, le monde entier sera sauvé par le Messie qui est Jésus ; pour les Juifs, le monde entier sera sauvé par Israël : « Le Messie devient ici le peuple d'Israël tout entier. C'est le peuple d'Israël dans son ensemble qui se prépare à réparer la détériorisation primordiale » (*ibid.,* p. 101). Quoi qu'il en soit, pour les grands spirituels de ces deux religions parentes, dans les deux cas, ce qui

compte comme essentiel, c'est la vie du cœur et l'amour.

La vaine gloire et l'ostentation de soi

Mais revenons à saint Augustin. Il dénonce lui aussi la recherche de la vaine gloire dans la pratique des œuvres. Voici les remarques qu'il fait dans le traité intitulé *De Sermone Domini in Monte :* « Qu'ils sont donc stupides ceux qui cherchent Dieu par ces yeux extérieurs, alors que c'est dans le cœur qu'Il est vu, ainsi qu'il est écrit ailleurs (*Sagesse,* 1,1) : Cherchez le Seigneur dans la simplicité du cœur. » En effet « le cœur pur est celui qui est simple, et de même que la lumière ne peut être vue) que par des yeux purs, de même Dieu ne peut être vu non plus, si ce par quoi Il peut

être vu n'est pas pur » (1,2, n° 8). Suit, cette importante observation : « Or il est difficile qu'il ne se glisse pas dans un tel œil, même purifié en grande partie, quelque saleté provenant de ce qui accompagne ordinairement nos bonnes actions, comme c'est le cas de la louange humaine. S'il est dangereux de ne pas vivre dans le bien, qu'est-ce que vivre dans le bien sans vouloir en être loué ? Ce n'est rien d'autre que d'être ennemi des choses humaines qui sont d'ailleurs d'autant plus misérables qu'on a moins d'attrait pour la vie des hommes droits. Par conséquent, s'il arrive que ceux parmi lesquels tu vis, ne te louent pas, alors que tu vis dans le bien, ils sont, eux, dans l'erreur ; mais s'ils te louent, tu es, toi, en péril, à moins que tu n'aies un cœur tellement simple et pur que tu ne fasses pas ce que tu fais de bien pour être loué des hommes et que tu leur saches gré de louer les actions bonnes parce que le bien leur plaît, plutôt

que de te louer, toi car tu vivrais dans le bien, même si personne ne te louait. Tu comprendrais alors que cette louange qu'ils t'adressent leur est utile quand ils te louent, à condition qu'ils honorent ainsi, non pas toi, dans la vie droite que tu mènes, mais Dieu qui a son temple très saint en quiconque vit dans le bien, de telle sorte que soit accompli ce que dit David (*Psaume,* 34,3) : Dans le Seigneur, mon âme sera louée. Que les humbles entendent et se réjouissent ! Donc seul a un cœur simple, c'est-à-dire pur, celui qui dépasse les louanges humaines, qui ne voit que Dieu quand il vit dans le bien, et qui s'efforce de Lui plaire, à Lui qui est l'unique scrutateur de la conscience. Tout ce qui procède de la pureté de cette conscience est d'autant plus louable qu'elle désire moins les louanges humaines » (*ibid.,* II, 1). Saint Augustin ne dénonce que la recherche de la bonne opinion d'autrui. Mais il va de soi que la bonne

opinion qu'on peut avoir de soi-même n'est pas moins dangereuse.

Sainte Thérèse d'Avila raconte, dans les *Fondations* (ch. 6), l'histoire d'une malade chez qui un prêtre venait chaque jour dire la messe et lui donner la communion. La maladie se prolongeant, cet ecclésiastique, « grand serviteur de Dieu », souligne la sainte, « crut qu'on ne devait pas lui donner ainsi la communion tous les jours dans sa maison ». Ayant entendu la messe sans recevoir la communion, la malade s'emporta violemment. Elle mourut ce même jour. « Ce fait, écrit sainte Thérèse, me montra l'inconvénient qu'il y a à faire notre volonté propre en quoi que ce soit, et surtout en une action de cette importance […] La bonne dame dont je viens de parler avait une occasion de s'humilier profondément ; elle eût peut-être mérité davantage par cet acte que par la communion. » Et sainte Thérèse conclut :

« Croyez-moi, si l'amour de Dieu, ou plutôt ce qui nous semble tel, excite nos passions de façon à nous faire tomber en quelque faute, à troubler la paix de l'âme éprise d'amour ou à nous empêcher d'écouter la raison, il est clair que nous nous recherchons nous-mêmes. »

Dans un autre langage qui oppose la « volonté spirituelle » et le « vouloir sensitif », saint Jean de la Croix enseigne la même doctrine. Voici les paroles qu'il met dans la bouche de l'Époux (*Les Épines de l'Esprit,* colloque V) : « Observe que le désir, l'amour, la joie, la tristesse, la crainte et la haine spirituels du mal et du bien produisent dans ton âme la paix et le repos, tandis que tous les sentiments provenant de la passion et de l'appétit sensitif donnent naissance au trouble et à l'agitation. Serait-il possible que tu ne te contentes pas de l'amour spirituel, de la crainte spirituelle et de la joie spirituelle, mais que tu veuilles encore

le désir, l'amour et la joie sensibles du bien, et même la tristesse, la haine, l'horreur sensibles du mal ? » Le difficile est de faire le bien pour l'amour spirituel de Dieu, de se détourner du mal pour l'amour spirituel de Dieu, et non par une disposition de la sensibilité qui rapporte tout à soi.

Nous adresserons-nous à un mystique rhénan ? Voici ce que dit Jean Tauler dans un sermon (n ° 40) sur cette parole : *« Ayez l'âme une dans la prière »* (I, *Pierre,* 3,8)[1] : « Quand saint Pierre dit que l'homme doit avoir l'*âme une,* cela veut dire que le cœur doit être entièrement et exclusivement attaché à Dieu, que l'homme doit avoir le regard de son fond et de son cœur actuellement tout entier tourné vers Dieu [...] Intérieurement, il est à sa contemplation et pourtant, grâce à la lumière de la prudence, d'un coup d'œil il surveille les facultés extérieures et leur indique à chacune la tâche à accomplir ; ce faisant, lui-même reste

intérieurement plongé et comme noyé dans la contemplation de son attachement à Dieu, sans que la liberté de cette contemplation soit aucunement gênée par ses œuvres. »

Ce texte évoque nettement la doctrine juive de la *d^{e}b^{h}eqût^{h}* et le texte du *Deutéronome* sur le service de Dieu et la communion, l’attachement à Dieu. Dans son ouvrage sur les livres du Hassidisme *(Die chassidischen Bücher),* Martin Buber traduit la pensée de Ba^{c}al Shem Ṭôb^{h} en termes qui concordent exactement avec ce que dit Tauler : « Quand l’homme se recueille et s’unit *(sich sammelt und vereint),* il se rapproche de l’unité de Dieu, et il sert son Seigneur. C’est la *^{c}ab^{h}ôd^{h}â* (le service). […] Et il y a deux sortes d’amours : l’amour qui s’exprime par l’étude, la prière et l’accomplissement des commandements, auquel il convient d’avancer dans le silence, non à

la vue de tous, afin de ne pas s'égarer dans la gloire et l'orgueil ; et l'amour dans le temps, alors qu'on est mêlé aux créatures, qu'avec elles on parle et écoute, que l'on donne et que l'on prend : mais dans le secret de son cœur, on est attaché à Dieu et on ne cesse de tourner vers Lui ses pensées. Cette seconde source d'amour est supérieure à la première. »

La mystique musulmane, sous sa forme non gnostique, offre exactement le même type de méditation. Qushayrî (986-1064), dans sa *Risâla,* nous en fournit tous les éléments. La réalité humaine comporte trois niveaux. Il y a un niveau superficiel, celui de l'âme que nous pouvons appeler conscience de soi, car le mot arabe *nafs* (âme) sert normalement à exprimer le réfléchi : pour dire « se tuer » on emploie la tournure « tuer son âme ». Le temps de l'âme *(zamân)* est une durée continue *(mudda)* qui permet à l'effort

(ijtihâd) de se développer. C'est ainsi que l'homme peut observer les commandements en faisant un effort d'obéissance d'une part, et de résistance à tout ce qui entraîne vers la rébellion d'autre part. Le niveau de l'âme est celui de la Loi *(sharî ᶜa)*. Ici, la volonté consciente peut s'exercer. Mais la conscience enveloppée par l'effort volontaire est ambiguë. En effet, elle est indispensable pour que l'homme s'applique à observer la Loi. Mais d'autre part, elle est conscience de soi, et toute conscience de soi implique, ainsi que l'a bien vu Sartre, une mauvaise foi. Faire effort pour être ne se distingue pas de l'effort pour paraître. Celui qui fait effort pour pratiquer la justice fait des actes qui le font paraître juste sans qu'il le soit forcément. Et pourtant, il faut en passer par là, mais il ne faut pas s'y arrêter. La langue arabe a une forme verbale qui comporte l'idée de faire montre d'une qualité,

en général pour surpasser les autres. Ainsi a-t-on *karuma* (1re forme : être généreux) ; *kârama* (3e forme : rivaliser de générosité) ; *takârama* (6e forme : se montrer généreux). Par suite, l'effort pour appliquer la Loi implique une conscience de soi par laquelle on se voit agir, en laquelle on se complaît. C'est ainsi que l'homme qui agit, même en faisant le bien, développe une tendance à s'admirer, à se glorifier, à se donner en spectacle à lui-même et, aux autres. Tout croyant qui observe la Loi risque par conséquent de jouer plus ou moins la comédie, c'est-à-dire d'être un hypocrite au sens étymologique du mot. Ce genre d'hypocrisie porte dans la langue des mystiques le nom de *ri'â'* de la racine *ra'â* qui a le sens de « voir ». Il s'agit donc bien de se faire voir ou de se voir soi-même. L'homme qui se laisse prendre au piège du *ri'â'* est inexorablement détourné de

Dieu. Aussi est-il indispensable d'abolir la conscience de soi, par la lutte contre l'âme *(mujâhadat-al-nafs),* c'est ce que les mystiques appellent le *fanâ',* en quoi il ne faut pas voir l'anéantissement de soi mais la suppression de la conscience de soi qui entraîne l'amour propre *(^{c}ujb)* et l'affectation *(taṣannu^{c}).* Le problème est donc d'échapper au *ri'â'* pour parvenir à la sincérité *(ikhlâṣ)* qui consiste à découvrir l'authenticité de son être. Cela est pratiquement impossible à l'homme, s'il n'obtient le secours de Dieu. Car la sincérité est toujours au-delà de la conscience qu'on peut en avoir. Le mystique Abû Ya^{c}qûb al-Sûsî disait : « Quand ils ont devant les yeux la sincérité, dans leur sincérité, leur sincérité a besoin de sincérité. » Qushayrî donne de l'*ikhlâṣ* une définition qui rappelle ce que Martin Buber disait du *ḥâsîd^{h}* dans le passage que nous avons

cité plus haut : « La sincérité consiste à prendre Dieu seul comme but (*qaṣd* = *Ziel* en allemand), dans l'acte d'obéissance, et à vouloir, en Lui obéissant, se rapprocher de Lui. » On ne doit chercher rien d'autre que ce rapprochement et exclure « l'affectation devant une créature, l'acquisition d'un titre de louange auprès des hommes, ou l'amour d'un éloge venant d'un être créé ». Al-Daqqâq, soufi marocain du XIIe siècle, distinguait deux sortes de sincérités : celle qu'il appelle *ikhlâṣ* « qui consiste à se prémunir contre la considération accordée aux créatures », et le *ṣidq,* qu'on peut traduire par « vérité intérieure » et qui consiste « à se purifier de l'attention donnée à l'âme ». Il ajoute que l'homme sincère *(mukhliṣ)* est celui en qui il n'y pas d'ostentation hypocrite *(ri'â'),* et que l'homme vrai *(ṣâdiq)* est celui en

qui il n’y a aucune infatuation de soi (*i*^{c}*jâb ;* cf. ^{c}*ujb :* l’amour propre).

Le second niveau est celui du cœur (*qalb*). Là, il n’y a plus de temps continu, mais des moments discontinus (*awqât*). Il n’y a donc plus d’effort personnel : tout est don de Dieu en ces moments privilégiés. La conscience de soi a disparu : l’homme est entièrement tourné vers Dieu et toute sa vie est pour Dieu (*li’ Llâh*). C’est là que se situe l’amour de l’homme pour Lui. À ce stade le fidèle est « aimant » (*murîd*), et Dieu est aimé (*murâd*). Mais comme en réalité toute initiative vient de Dieu, comme l’amour que l’homme a pour Dieu est forcément donné par Dieu dans le cœur, il se découvre bientôt, à un troisième niveau, celui de l’intime secret (*sirr*), qu’en fait c’est Dieu qui est aimant, et que c’est l’homme qui est aimé. Alors le mystique fait l’expérience de l’action de

Dieu au plus profond de lui-même, à travers des touches divines appelées *tawâriq,* qui sont au-dessus des états du cœur (*aḥwâl*) et qui sont purement instantanées, sans durée aucune. C'est l'expérience de l'action de Dieu au principe de l'être. Les œuvres deviennent à ce niveau des œuvres de Dieu en l'homme, qui réalise alors la vérité de cette parole du Coran que Dieu est plus proche de nous que notre veine jugulaire (*sourate,* 50,16).

Ainsi, puisque la vie de foi implique une vie au niveau des œuvres, quelle que soit l'idée qu'on se fait de la Loi divine, on constate que, sur cette question des œuvres, sur la place qu'elles ont dans la quête de Dieu, sur leur importance et leurs dangers, les spirituels des trois religions monothéistes ont eu des doctrines semblables et ont fait des expériences analogues. Pour tous, le problème est le suivant : obéir à Dieu et faire le

bien sans que l’écran des actions, dans lesquelles on se complairait, ne s’élève entre Dieu et l’agent humain. La situation est logiquement inextricable. Il faut tenir un milieu à première vue intenable entre l’agir qui renvoie au sujet conscient de l’action et coupe la relation à Dieu, et le non-agir qui conduit au quiétisme. Or le quiétisme a été une grande tentation de plusieurs mystiques. La solution est de considérer et d’arriver à être intimement convaincu que la seule valeur d’une action réside dans le fait qu’elle est voulue par Dieu et, qu’en l’exécutant, le fidèle s’unit à la volonté de Dieu. Il semble donc que le premier degré de l’union en partant des œuvres et de l’obéissance de la Loi consiste en cette union de la volonté.

La volonté de Dieu et celle de l’homme

C’est un problème théologique difficile que celui d’expliquer la nature et même la simple existence d’une volonté *ad extra* en Dieu. Pourquoi et comment Dieu voudrait-Il quoi que ce soit en dehors de Lui ? Une telle volonté peut-elle être éternelle, et si elle ne l’est pas, comment apparaît-elle ? Quel est son rapport avec la sagesse divine ? Est-elle pur arbitraire, est-elle conforme à la sagesse ou encore s’identifie-t-elle avec la sagesse ? Dans les trois théologies, spéculatives ou mystiques, des trois monothéismes, ont été formulées des théories diverses et opposées. Nous ne pouvons nous y arrêter puisqu’elles n’intéressent pas notre objet. Mais nous ne pouvons laisser supposer qu’il y a ici un accord unanime : contrairement à ce qu’on devrait

attendre, c’est sur les questions d’ordre spéculatif où la raison est à l’œuvre que surgissent les plus grandes et les plus graves divergences.

Mais la théologie nous laisse loin de l’expérience spirituelle, même quand il s’agit d’une théologie dite mystique, et tout particulièrement quand elle se tourne vers l’ésotérisme et se nourrit, non de la Parole de Dieu, mais des systèmes bien humains des gnoses et des doctrines néoplatoniciennes (comme c’est souvent le cas, nous l’avons dit, pour la plupart des écrits juifs médiévaux en rapport avec la Kabbale). L’âme mystique ne s’appuie que sur l’enseignement divin ; elle ne connaît que la Voie que Dieu a révélée. Plus encore, elle confesse que c’est Dieu qui la lui fait connaître et elle demande ce secours dans ses prières : « Yahveh, fais-moi connaître Tes Voies, enseigne-moi Tes sentiers […]. Yahveh est bon et droit ; c’est pourquoi Il

enseigne aux pécheurs la Voie. Il enseigne aux humbles Sa Voie (*Darkô*) » (*Psaume,* 25,4,8 et 9). Citons encore ces versets (*ibid.,* 143,8 et 10) : « Fais-moi connaître la Voie où je dois marcher, car c'est vers Toi que j'élève mon âme [...]. Apprends-moi à faire Ta volonté, car Tu es mon Dieu », et (*ibid.,* 86,11) : « Enseigne-moi Tes Voies, Yahveh, que je marche dans Ta vérité *(ba'ămitek*^{h}*â*) ; unis (*yaḥêd*^{h}) mon cœur à la crainte de Ton nom. » Les textes bibliques sont donc très clairs : faire la volonté de Dieu, suivre Ses voies et s'unir ainsi à Lui dans la crainte (ici la crainte révérentielle faite d'amour, de respect et d'humilité), voilà ce qu'il faut demander dans la prière.

De la mystique juive médiévale, nous retiendrons ce qu'écrit G. Scholem à propos de la kabbale du centre de Gérone (*Les Origines de la Kabbale,* p. 438) : « Le retour (vers Dieu)

s'accomplit dans l'élévation de la *kavvanâh,* dans l'introversion de la volonté qui au lieu d'exercer son influence vers l'extérieur, dans la multiplicité, se concentre et, se purifiant de tout égoïsme, gagne le contact avec la volonté de Dieu, le contact entre la "volonté inférieure" et la "volonté supérieure". Les commandements et leur exécution sont les véhicules de ce mouvement de retour vers Dieu. » Évidemment, il faut laisser l'initiative à Dieu et c'est précisément ce que demande la prière, sinon il n'y a pas de plus grand danger, et pour soi et pour autrui, que de prétendre faire la volonté de Dieu par une décision de sa propre volonté. Il peut également arriver, comme le signale G. Scholem (*ibid.,* p. 439) que « la conformité mystique de la volonté se mue en une conformité magique ». À ce sujet, l'auteur rapporte ce que disait Rabban Gamaliel, fils de Juda Hanasi : « Fais de Sa volonté ta volonté afin qu'Il fasse de ta volonté Sa

volonté ! Abolis ta volonté devant Sa volonté, afin qu'Il abolisse la volonté d'autrui devant ta volonté. »

Dans la révélation chrétienne, la prière du Christ au mont des Oliviers est bien connue : « Que ce ne soit pas ma volonté, mais la Tienne qui se fasse » (*Luc,* 22,42). Et il est dit dans le *Pater :* « Que Ta volonté soit faite sur la terre comme (elle est faite) au ciel. » Les mystiques chrétiens ont profondément médité ces paroles. Bornons-nous à citer sainte Thérèse d'Avila. Elle remarque qu'il y a des âmes qui ne sont pas exercées « dans l'abnégation de leur propre volonté ». C'est pourquoi « elles s'imaginent qu'elles n'ont plus la crainte du monde, mais celle de Dieu ». En fait elles restent sensibles aux choses du monde, même dans les affaires qui concernent la gloire de Dieu, et à la moindre occasion, « le sentiment de leur gloire personnelle

se réveille » (*Pensées sur l'Amour de Dieu,* ch. 2). Au chapitre suivant, à propos du verset (1,2) du *Cantique des Cantiques :* « Qu'il me donne un baiser de sa bouche », sainte Thérèse fait dire à l'Époux : « O sainte Épouse, arrivons à ce que l'âme ne redoute pas de se mettre en guerre contre tous les mondains, tout en demeurant elle-même complètement rassurée et pacifique ! Quel bonheur incomparable que celui d'obtenir cette faveur ! Car l'âme s'unit alors d'une manière si étroite à la volonté de Dieu, qu'il n'y a pas de division entre Lui et elle. Il n'y a plus qu'une seule et même volonté, manifestée non par des paroles ou par des désirs seulement, mais par des œuvres. » Il faut donc que les œuvres que Dieu commande soient l'expression de cette unité des volontés humaine et divine.

En Islam, la même idée, tirée des textes coraniques, est également centrale chez les

mystiques. Il est un terme extrêmement important, c'est celui de *riḍâ* (ou *riḍwân)* qui signifie l'agrément, la complaisance en quelque chose ou quelqu'un. Ce terme est, rappelons-le, de la même racine sémitique que l'hébreu *râṣôh* (vouloir, se complaire, agréer) d'où vient le mot *râṣôn* du psaume 143 avec le sens de volonté. Le Coran fait un fréquent usage de cette racine. « Dieu les agrée *(raḍiya' Llâhu ᶜanhum)* et ils L'agréent : cela, c'est la grande victoire » (5,119). « Dieu les agrée et ils L'agréent *(raḍû ᶜanhu) :* cela c'est pour celui qui craint son Seigneur ! » (98,8.) « Par lui (le Livre), Dieu guide aux chemins du salut ceux qui poursuivent Son agrément *(riḍwân)*. » Terminons ces citations coraniques par ce beau verset (89,27-28) : « O toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur agréante et agréée *(râḍiyat^an^ marḍiyya)*. » On voit que cet agrément, cette

complaisance sont réciproques, ce qui marque bien l'union de la volonté humaine et de la volonté divine dans le *riḍwân.* La question s'est posée de savoir si le *riḍâ* était une station mystique *(maqâma)* à laquelle l'homme peut accéder par ses efforts et si c'était là pour lui une acquisition *(iktisâb),* ou bien s'il s'agissait d'un état mystique *(ḥâl),* c'est-à-dire d'un pur don de Dieu descendu dans le cœur. Les soufis du Khurâsân soutiennent la première thèse, ceux de l'Irâq, la seconde. Qushayrî tente de concilier les deux points de vue en disant que « le commencement du *riḍâ* est acquis par l'homme et constitue une station, tandis que son terme fait partie de l'ensemble des états *(-aḥwâl)* et n'est pas acquis ». Cette solution est satisfaisante, car il est évident que le fidèle peut faire un effort pour accomplir la volonté de Dieu et lui donner son agrément. Mais un tel effort risque d'entraîner l'orgueil, la complaisance en soi ; en

un mot, il faut que l'intention soit purifiée, ce qui ne peut être véritablement réalisé que par l'action de Dieu. Abû ^{c}Alî al-Daqqâq disait : « Le *riḍâ* est le fait de ne pas se révolter contre la sentence *(ḥukm)* et le décret *(qaḍā') de Dieu* [...] Sache que c'est à peine si l'homme peut donner son agrément à Dieu, si ce n'est après que Dieu l'a agréé. » On rapporte que Moïse dit : « Mon Dieu, indique-moi un acte tel que, lorsque je l'aurai accompli. Tu me donneras grâce à lui Ton agrément. » Dieu lui répondit : « Tu ne peux faire un tel acte. » Alors Moïse se prosterna face contre terre en toute humilité. Puis Dieu lui dit : « O fils de ^{c}Amrân. Mon agrément est dans l'agrément que tu donnes à Mon décret. » Par conséquent, aucun acte humain n'est capable d'obtenir comme tel l'agrément de Dieu. La condition préalable est que l'homme accepte le décret divin, celui, précise al-Daqqâq. « qu'il a reçu l'ordre d'agréer », c'est-à-

dire celui qui le touche et qui l'engage. En effet, le Décret qui émane de la volonté absolue de Dieu, la *mashî'a,* est en lui-même tellement transcendant que l'homme ne saurait le connaître et que, par conséquent, il ne peut lui être demandé de l'agréer. Supposons un homme qui se révolte contre la volonté de Dieu et qui pense que sa révolte est un effet du décret divin, il ne lui est pas permis de consentir à un tel décret dont il suppose l'existence sans le connaître. D'une façon générale, il n'est pas permis d'accepter d'être infidèle sous prétexte que Dieu l'a voulu. Une autre erreur, voisine de la précédente, consisterait à s'attacher aux maux dont on est victime plus qu'aux biens dont on jouit, en pensant par là s'approcher davantage de la volonté de Dieu. C'est là une appréciation purement humaine qui surestime les valeurs de l'ascèse et qui est l'inverse même du véritable *riḍâ.* On rapportait à Ḥusayn, le fils du calife ᶜAlî, un

propos d'Abû Dharr, un Compagnon du Prophète célèbre par sa vie d'ascète, qui disait : « La pauvreté est pour moi plus aimable que la richesse, et la maladie plus aimable que la santé. » Ḥusayn répondit : « Que Dieu fasse miséricorde à Abû Dharr ! Quant à moi, voici ce que je déclare : Celui qui a confiance dans la bonté du choix que Dieu a fait pour lui, ne désire rien d'autre que ce que Dieu a choisi pour lui. » Il faut en effet empêcher la doctrine du *riḍa* de verser dans le quiétisme. Plusieurs mystiques musulmans n'ont pas su éviter ce danger. Ainsi Abû Sulaymân al-Dârânî disait : « Le *riḍâ* consiste à ne pas demander à Dieu le paradis et à ne pas chercher Son secours contre l'enfer. » Et, plus nettement encore : « Si Dieu me faisait entrer en enfer, j'y donnerais mon agrément. » Notons que le quiétisme est à l'état de tendance virtuelle dans toutes les mystiques. Il a peut-être des racines

lointaines dans le bouddhisme. Il a existé dans le Christianisme : qu'on se rappelle les Alumbrados, Miguel de Molinos et Mme Guyon. L'Église catholique l'a condamné. En Islam, il est resté marginal.

Abû Bakr b. Ṭâhir définissait le *riḍa* en ces termes : « C'est le fait d'expulser du cœur toute aversion de telle sorte qu'il n'y reste que la joie *(faraḥ)* et le contentement *(surûr)*. » Mais encore faut-il éviter de se complaire dans cette joie. Ibn al-Khafif disait que le *riḍâ* est le repos *(sukûn)* du cœur qui s'en remet aux sentences divines, le consentement du cœur à ce que Dieu agrée. Mais il ne faut pas chercher l'agrément pour jouir de ce repos : le but, c'est l'agrément lui-même, car c'est lui qui est repos dans la volonté de Dieu, et ce serait une erreur de le considérer comme le moyen d'arriver au repos. Qushayrî en fait la remarque : « Quand l'homme cherche à jouir de son *riḍâ* et

trouve dans son cœur la quiétude *(râḥa)* du *riḍâ,* il est dans un état qui lui cache comme un voile la vue de ce qu'il devrait voir. » Et il cite le témoignage d'al-Wâsiṭṭî : « Gare à vous qui trouvez doux les actes d'obéissance, car ils sont alors un poison mortel. » En un mot le *riḍâ* consiste à se complaire en la volonté de Dieu et en Son décret, mais non à se complaire en sa propre complaisance.

Quant à l'âme apaisée, agréante et agréée dont parle le Coran, elle se présente aussi à l'expérience des mystiques juifs et chrétiens. Bahya b. Paquda en parle comme d'une âme préparée à recevoir l'amour de Dieu. Mais peut-être y a-t-il là chez lui la trace d'une influence musulmane. Il écrit dans les *Devoirs des Cœurs :* « L'abandon est ce qui, par essence, donne la paix au cœur. » L'abandon naît de la soumission à Dieu. Or « la soumission qui naît de l'avertissement de

la Torah peut être d'intention céleste, mais il est également possible qu'elle s'exerce dans la volonté impie d'attirer les louanges et les honneurs des hommes ». Si l'homme a le pouvoir d'accomplir le culte que la Torah impose, puisqu'il suffit de vouloir et d'être prêt, en revanche « la soumission de louange et de jubilation ne s'accomplit dans l'homme que par la puissance et le secours du Seigneur. » Et Bahya renvoie au psaume 119, dont nous rappellerons les versets 35-37 : « Conduis-moi dans le sentier de Tes commandements, car en lui je me complais *(ḥâp*^{h}*âṣtî)*. Incline mon cœur vers Tes préceptes et non vers le lucre. Détourne mes yeux de la vue de la vanité *(shâvâ),* fais-moi vivre sur Ta voie. » Et on arrive ainsi au verset 165 : « Paix abondante *(shâlôm râb*^{h}*)* pour ceux qui aiment Ta Loi : il n'y a pas pour eux d'occasion de chute. »

Sainte Thérèse d'Avila exprime des valeurs

comparables dans plusieurs passages de ses œuvres. Elle écrit, par exemple dans *Le Château de l'Âme* (cinquièmes demeures) : « On ne peut d'ailleurs obtenir ces faveurs pleines de délices s'il n'y a pas une véritable union, c'est-à-dire si notre volonté n'est pas complètement soumise à celle de Dieu. Oh ! que c'est bien là l'union qu'il faut désirer ! Heureuse l'âme qui y est parvenue ! Elle goûtera la paix en cette vie et en l'autre ! Car, à moins qu'elle ne se trouve en quelque danger de perdre Dieu, ou qu'elle ne voie qu'il est offensé, aucun des événements de ce monde ne saurait la troubler, ni la maladie, ni la pauvreté, ni la mort même… »

Conclusion

Ainsi tandis que l'intelligence de la foi monothéiste est aux prises avec les exigences

spéculatives de la théologie philosophique de l'Un et de l'Absolu, la vie de cette foi ne s'embarrasse d'aucun de ces problèmes. Sans doute la croyance en Un Dieu unique ne dit pas qui est ce Dieu, puisqu'en fait, le déclarer un et absolument un, c'est reconnaître qu'Il n'est rien de ce que nous appelons être. C'est en ce sens qu'il est *néant*. Mais ce néant de Dieu, dans la méditation des mystiques, est un constant appel au détachement de tout ce qui n'est pas Lui, détachement des créatures, mais encore et surtout détachement de soi-même, de ce qu'on désire, de ce qu'on fait. En somme, une certaine ascèse, ce que les spirituels chrétiens désignent sous le nom de vie purgative, se présente sur le plan du vécu, comme parallèle à ce qu'est la *via negativa* sur le plan de la spéculation. Mais la voie négative ne débouche sur rien, sinon sur l'aveu que Dieu est inaccessible et ineffable. La voie de l'ascèse débouche-t-elle sur

quelque chose, ou plutôt découvre-t-elle quelqu'un ? La voie que suit la vie purgative donne-t-elle accès à une vie illuminative, et au-delà à une vie unitive ? Cela ne fait aucun doute pour les mystiques qui ont fait l'expérience de l'amour de Dieu et dont la volonté a été unie à la sienne. Pourtant, aimer Dieu, n'est-ce pas aimer un rêve ? Faire Sa volonté, n'est-ce pas simplement se soumettre au destin ? Il y a, en Islam, un *ḥadîth* significatif du Prophète : « N'injuriez pas le destin *(dahr),* car Dieu est le *dahr.* » La signification en est, explique-t-on, que tous les coups du destin dont on est frappé ont Dieu pour agent ; par conséquent injurier le destin, c'est injurier Dieu. Mais c'est la foi qui substitue ainsi Dieu au destin. Il existe d'ailleurs une variante de ce *ḥadîth* qui porte : « car le *dahr* c'est Dieu ». Elle est, pour un croyant, plus satisfaisante, du fait que c'est tout autre chose de ramener Dieu au destin et de

ramener le destin à Dieu. Au fond, toute la question est là. Mais c’est une question spéculative qui est parfaitement vaine pour les mystiques, parce qu’ils parlent au nom d’une expérience engendrée par une foi en un Dieu qui est unique sans doute, mais qui parle ; une foi en une Parole qui la fait naître et qui la nourrit. Fondamentalement, ce n’est pas tant le contenu du message avec ses prolongements dogmatiques et théologiques, que le fait même du message, qui importe comme moteur du cheminement vers Dieu. Il est évident que le Dieu de l’Islam qui abroge la Loi de Moïse et qui relativise l’Alliance avec Israël, ne saurait être le Dieu des Juifs ; il ne peut être davantage le Dieu des Chrétiens puisqu’il révèle l’erreur que constitue et doit constituer pour tout Musulman la croyance en la Trinité et en l’Incarnation hors de laquelle il n’y a pas de Christianisme. Sur ce plan, les trois monothéismes

ne peuvent que s'exclure mutuellement. Mais le Juif croit que Dieu parle dans la Bible ; le Chrétien croit que Dieu, par son Verbe fait homme, parle dans les Évangiles ; le Musulman croit que Dieu parle dans le Coran, voire que le Coran est Sa propre Parole éternelle. Pour les mystiques des trois religions, cette Parole annonce l'amour de Dieu pour l'Homme, Sa miséricorde, Son pardon des fautes, Sa volonté salvifique ; elle garantit l'assistance de Dieu sur la Voie qu'elle révèle et qui permet au fidèle de répondre par son amour à l'Amour prévenant de Dieu. Dans ces conditions, il fallait s'attendre à trouver, dans la description de cette Voie, des ressemblances profondes, des analogies, des parallélismes entre les déclarations des mystiques juifs, chrétiens et musulmans. Ils sont d'ailleurs essentiellement d'accord pour affirmer l'authentique réalité de leur expérience, qui est celle de l'union de leur volonté à celle de

Dieu, grâce à un indispensable secours divin, celle de leur amour pour Dieu attisé à la flamme de l'Amour de Dieu pour l'homme. Ce qui caractérise cette expérience, chez tous ces mystiques monothéistes, c'est qu'elle est ressentie comme donnée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas produite par une activité particulière de leur psychisme, mais qu'elle est une révélation spirituelle, par un dévoilement qui rompt avec cette activité qu'elle commence à réduire à rien, à une *nada,* pour envahir l'âme à sa place. Ainsi Dieu parle d'abord dans Sa Révélation, et cette Révélation est reçue par les mystiques des trois monothéismes de telle sorte qu'elle devient pour eux le guide qui les conduit à la révélation spirituelle, intérieure, dans laquelle la Parole qui faisait appel au cœur pénètre dans ce cœur, l'anime et vit en lui comme une Parole d'amour.

1. Citation inexacte. L'idée de prière est tirée de la fin du verset 7, et Tauler donne à ὁμόφρονες du verset 8, le sens de « ayant l'âme une », au lieu de « étant unanimes ».

CHAPITRE IV

Les expressions de l'expérience mystique : le langage néoplatonicien

Notre recherche de parentés, d'affinités, de parallélismes ou de convergences doit rester prudente. Une remarque fondamentale s'impose : il existe un très grand nombre de doctrines mystiques différentes à l'intérieur d'une seule et même religion : on observe des conceptions variées, parfois même opposées dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam ; qu'en sera-t-il quand on passe d'un climat religieux à un autre ! Toutefois,

il n’est pas impossible, au sein de ces multiples variations, que telle tendance qui est apparue à l’intérieur d’une des trois religions s’oppose à d’autres tendances manifestées dans cette même religion, alors qu’elle sera en accord avec celles qui se découvrent ailleurs. Par exemple certaines valeurs du hassidisme se retrouvent dans les mystiques chrétienne ou musulmane alors qu’elles ne s’accordent pas avec la kabbale proprement dite. La situation est donc très compliquée. Il ne peut être question pour nous de passer en revue les conceptions de toutes les familles spirituelles et tous les sytèmes par lesquels elles s’expriment. Il nous faudra aller à l’essentiel. Mais quel est l’essentiel ? Ne serait-il pas arbitraire de le définir ? Sans doute. Mais puisqu’il nous est apparu que le propre des mystiques monothéistes est de revendiquer l’authenticité d’une certaine expérience de Dieu, nous continuerons à centrer

notre effort sur l'examen de ce qu'ils disent de leur expérience, sans nous arrêter purement et simplement aux formes systématisées d'une expression qui n'a d'autre signification que celle d'une théologie mystique. Une telle théologie peut fort bien intégrer les caractères communicables de telle ou telle expérience, sans cesser d'être une élaboration conceptuelle, même si elle est le fait du mystique lui-même. Sainte Thérèse d'Avila était sur ce point d'une grande prudence. Elle écrit, par exemple, au chapitre huitième de sa *Vie :* « Beaucoup de saints et d'hommes de vertu ont écrit sur les avantages qu'on retire de l'oraison […]. Mais quand ils ne l'auraient pas fait, je ne serais pas assez téméraire, malgré mon peu d'humilité, pour oser en parler. Je puis dire toutefois ce que l'expérience m'a appris. » Nous citerons encore un passage de la lettre à Don Alvaro de Mendoza, évêque d'Avila, dans laquelle

elle rend, comme on le lui avait demandé, son jugement sur la manière dont avait été traité le thème : *Cherche-toi en Moi,* par quelques religieux parmi lesquels le P. Julien d'Avila et le P. Jean de la Croix. Voici ce que dit la sainte du premier de ces pères : « Le P. Julien d'Avila commence bien et finit mal […]. On ne lui demande pas ici de nous dire comment s'unissent ensemble la lumière incréée et la lumière créée, mais comment nous devons nous chercher en Dieu. Nous ne lui demandons pas non plus ce qu'éprouve l'âme quand elle est intimement unie à son Créateur, ni comment elle diffère alors de lui ou si elle n'en diffère pas. À mon avis, lorsque l'âme est en cet état, l'entendement ne saurait s'occuper de ces questions ; s'il le pouvait, il verrait bien la différence qu'il y a entre le Créateur et la créature. » Or ces questions, que sainte Thérèse écarte, sur la nature de l'union avec Dieu, sont

précisément celles que les théologies mystiques s’efforcent de résoudre en enfantant de nombreuses doctrines diverses, voire opposées. On trouve ainsi les explications par le monisme panthéiste, ou le panenthéisme, ou les épiphanies d’origine gnostique. Nous les rencontrerons, car il est impossible de les éviter complètement. Mais ce ne sont pas ces systèmes qui retiendront notre attention. Ce qui compte à nos yeux, c’est l’expérience même des mystiques, et nous suivrons sur ce point l’avis de sainte Thérèse. Sans doute cette expérience est-elle incommunicable. On demandera par conséquent ce que nous comptons en tirer. La réponse est simple : nous considérons le langage des mystiques, car, même s’il est inadéquat, il est un mode d’expression qui doit fournir d’utiles renseignements. En effet, à moins d’être sibyllin et énigmatique, ce qui n’est pas le cas chez les mystiques, le style d’un langage est

toujours l’emploi particulier que l’on fait d’une langue vivante et commune. Or les langues se traduisent les unes dans les autres avec une approximation suffisante pour qu’on puisse comparer ce qu’elles sont chargées de dire.

De la sorte, nous pourrons peut-être apprécier en quoi consistent les différences qui existent, non plus seulement entre les théologies mystiques, mais surtout entre les diverses expressions des expériences spirituelles. Ces différences s’arrêtent-elles au langage, ou bien touchent-elles la réalité de ce que le langage exprime ? Telle est la question que nous espérons pouvoir résoudre.

Rencontre avec la culture grecque

Le langage, considéré comme lexique technique, est toujours en relation avec un certain cadre de pensée. Ce cadre est lui-même lié à un certain type de culture, voire de civilisation. Or on sait qu'historiquement, les trois pensées monothéistes, en se répandant à travers le monde, ont rencontré sur leur chemin la pensée grecque. En dépit de fortes réactions, tant de la part des Juifs que de celle des Chrétiens et des Musulmans, l'hellénisme s'est très vite imposé et il a régné sur la théologie spéculative et mystique. La traduction de la Bible en grec, surtout celle des Septante, la diaspora d'Israël dans le monde gréco-romain, ont joué un grand rôle dans cette transformation. Les mots grecs, écrits ou parlés, véhiculaient des idées grecques. L'œuvre de Philon d'Alexandrie est typique : son commentaire allégorique de la Loi fait entrer dans la Bible un syncrétisme philosophique, fait de platonisme, d'aristotélisme

et de stoïcisme, qui préfigure le néoplatonisme de Plotin. Si Philon eut peu d'audience chez les Juifs, il exerça une très grosse influence sur les Pères de l'Église grecque. Mais les Juifs furent également touchés par le néoplatonisme et par les gnoses hellénistiques. Une gnose juive existait déjà à l'époque du Christ et avait même des racines plus anciennes. Gershom G. Scholem écrit à ce sujet (*Les Grands Courants de la mystique juive,* p. 57) : « La toute première mystique juive est la mystique du trône. » Le trône représente ce que le *pleroma,* la plénitude, la sphère éclatante de la Divinité avec ses éons, les archontes et les dominations, représentent pour les gnostiques grecs et les hermétistes. Mais à ce stade ancien, note Scholem, « le mystique juif, bien que guidé par des motifs semblables aux leurs, exprime néanmoins sa vision dans les termes de son propre fond religieux » *(ibid.).* Quoi qu'il en soit, le

langage néoplatonicien ne tarda pas à s'imposer et toute une philosophie de l'émanation, d'inspiration plotinienne envahit la pensée juive avec ses visions cosmologiques et ses symboles.

Bien qu'il y ait eu des gnoses d'inspiration plus ou moins chrétienne, comme celles de Cérinthe, de Basilide et de Valentin, l'Église, grâce à ses institutions, lutta vigoureusement et victorieusement contre les influences et les infiltrations gnostiques. Sans doute se trouva-t-il aussi dans le Judaïsme des rabbins qui condamnèrent les excès des doctrines kabbalistiques. Ils ne purent en entraver le développement, car elles répondaient, moins peut-être à des besoins purement spirituels, qu'aux questions que se posait un peuple « exilé », minoritaire dans des pays chrétiens ou musulmans, souffrant de nombreuses persécutions, ou tout au moins tenu dans une condition socio-politique

inférieure. Ce peuple, détenteur de la Promesse faite par Dieu à ses ancêtres, devait chercher à comprendre sa situation dans le plan et le gouvernement divins. Les gnoses, par leur conception du monde, de son origine, de ses structures et de son développement, permettaient de situer le destin du peuple juif dans une conception universelle de la création. Sur ce point, on peut rapprocher les gnoses juives des gnoses shî[c]ites en Islam, et particulièrement de la gnose ismaélienne : là également il s'agissait d'insérer dans la trame du *cosmos* l'avenir d'une humanité dont les guides de droit étaient les *imâm*-s, mais qui en fait était sous la coupe d'usurpateurs, les califes qui s'étaient emparés avec succès du pouvoir ; l'évolution du monde devait amener le retour sur terre de l'imâm caché, qui avait été enlevé au ciel, mais qui devait revenir à la fin des temps, comme *Mahdî* attendu *(al-Mahdî al-*

muntaẓir), pour faire régner la justice et instaurer une ère messianique. De telles conceptions ne pouvaient guère trouver de place dans la chrétienté : ni les idées millénaristes, ni les vues sur l'histoire d'un Joachim de Flore et de ses disciples ne s'accompagnent d'une cosmogonie gnostique. On peut donc considérer que les gnoses qui se sont introduites à des degrés divers dans les trois religions monothéistes, sont des proliférations marginales, même quand elles ont réussi à prendre une importance considérable, comme c'est le cas dans la kabbale juive. Néanmoins, si l'ésotérisme encrasse trop souvent la pureté de la spiritualité du Judaïsme, en l'entraînant vers les divagations d'une « théosophie », l'esprit vivifiant de la Bible souffle toujours et les systèmes ne sont jamais dépourvus d'intérêt vraiment religieux. C'est pourquoi, sans les placer au centre de notre

recherche, nous nous garderons de les ignorer. Quant aux gnoses musulmanes proprement dites, nous pourrons les laisser de côté en tant que telles, même si elles ont exercé une influence sur des pensées comme celle d'Ibn ᶜArabî, ce qui reste d'ailleurs à prouver.

Critique des gnostiques

Il faut nettement distinguer du point de vue de notre enquête le néoplatonisme et les gnoses qui l'ont exploité. N'oublions d'ailleurs pas que Plotin lui-même a consacré le neuvième traité de sa *Seconde Ennéade* à la réfutation des gnostiques, en particulier de ceux qui professaient que le créateur du monde, le Démiurge, est mauvais et que le monde créé est également mauvais. Mais il attaque une conception qui est commune à tous les

systèmes gnostiques. En effet, après avoir rappelé qu'il y a trois hypostases, l'Un, l'Intelligence et l'Âme, ni plus, ni moins, il ridiculise ceux qui ont multiplié les êtres intelligibles : « N'admettons pas dans les intelligibles ces imaginations superflues (ἐπινοίας περιττάς) qu'ils n'acceptent pas » (II, 9,2). Les gnostiques introduisent d'autres hypostases, mais ce ne sont que des mots vides. Ils ne sont pas restés fidèles à la tradition grecque ancienne, car les Grecs avaient une vue claire et parlaient simplement (εἰδότων σαφῶς τῶν ῾Ελλήνων καὶ άτύφως λεγόντων) : « Car d'une façon générale, chez eux (les gnostiques) certains éléments sont pris de Platon, et certaines nouveautés qu'ils inventent (καινοτομοῦσιν) pour mettre en place une philosophie qui leur soit propre, se trouvent être en dehors de la vérité […]. Quant à la pluralité qu'ils introduisent dans les êtres intelligibles, l'Un, l'Intelligence, une autre

Intelligence démiurgique et l'Âme, ils l'ont prise de ce qui est dit dans *Le Timée* (39,0) quand Platon déclare : "Ainsi donc par le fait que l'Intelligence voit les Idées qui sont dans le Vivant en soi, le Créateur de cet univers a lui aussi fait réflexion et conclu que le monde en aurait autant." Mais ils n'ont pas compris ces paroles et ils en ont tiré une Intelligence en repos qui contient en elle tous les êtres, une autre Intelligence, à côté de la première, qui les contemple, et une troisième qui fait réflexion (souvent d'ailleurs, c'est l'Âme créatrice qui prend chez eux la place de l'Intelligence qui fait réflexion) ; ils s'imaginent que, selon Platon, cette Intelligence est le Démiurge… » Cette accusation, venant de Plotin, est de poids. Les gnostiques, bien qu'ils prétendent se rattacher à Platon, ne l'ont pas compris. Quant à savoir ce qu'il faut entendre par les nouveautés qu'ils ont inventées, c'est difficile à dire

positivement. E. Bréhier pensait que c'était l'apport du Christianisme. Mais il suffit de citer cet historien, pour se convaincre de la parfaite inconsistance de ce jugement : « Au reste, ce que Plotin critique surtout chez eux, c'est le caractère foncièrement antihellénique de leur doctrine, et l'on pourrait dire, son caractère chrétien. » À la doctrine hellénique de la vertu, « s'oppose la conception d'un salut mécanique et passif… ». L'homme s'arroge le droit « de désorganiser sa vision du monde et d'y introduire arbitrairement des puissances fantastiques pour les besoins de son salut personnel. Il y avait là un manque de tenue intellectuelle et même de tenue morale qui blesse profondément Plotin, comme pouvaient choquer Spinoza celles des croyances chrétiennes qui introduisent dans l'univers l'irrationalité et la discontinuité » (Édition et traduction des *Ennéades,* II, notice, pp. 108-110). On croirait que

l’auteur ignore l’existence en Grèce de religions à mystères centrées sur le problème de salut et qu’il lui a échappé que la doctrine chrétienne (non celle des gnoses dites chrétiennes) ne comporte aucune cosmologie. Il semble en fait beaucoup plus raisonnable de penser que Plotin avait une conception « apollinienne » de la culture grecque et qu’il en exclut tout ce qui pouvait ressembler à un drame ou à une tragédie dionysiaque. Mais il est certain que des éléments « orientaux », en particulier d’origine iranienne, se sont infiltrés dans la pensée religieuse de la Grèce et qu’ils se retrouvent dans les gnoses hellénistiques : comme, d’autre part, certaines données de la Bible, entre autres celles qui concernent les anges et l’angélologie, sont également marquées par ces influences venues d’Orient, il n’est pas étonnant que la mystique juive ait pu s’ouvrir aux conceptions gnostiques.

Il était facile de faire des anges des hypostases constituant le « conseil de Dieu » ou exprimant Ses puissances. On en a déjà un exemple chez Philon d'Alexandrie. On a de même hypostasié les Noms divins et surtout les attributs *(middôt*^{h}*)*. G. Scholem écrit à ce sujet : « Chaque *middâ* est une puissance spirituelle particulière. Cette façon de parler, qui rend les *middôt*^{h} autonomes et les érige en hypostases, se rencontre déjà dans la vieille Aggada. Nous y trouvons certains mots qui font l'effet de préfigurations de termes appliqués par la gnose aux éons… » Et il énumère les sept *middôt*^{h} qui servent devant le trône de la Gloire : « Ce sont : la Sagesse, la Justice et le Droit, la Grâce et la Miséricorde, la Vérité et la Paix » (*Les Origines de la kabbale,* p. 92). La Sagesse *(Ḥok*^{h}*mâ)* joue alors un rôle tout à fait parallèle à celui que joue la *Sophia* dans les gnoses dites

chrétiennes. La spéculation arithmologique sur les nombres qui sont les mesures de la création a donné naissance à la théorie des *sep*^{h}*îrôt*^{h} (d'une racine signifiant à la fois lettre et nombre, les nombres étant représentés par les lettres de l'alphabet hébraïque) : les *sep*^{h}*îrôt*^{h}, au nombre de dix, se rapportent aux dix paroles *(ma'ămârôt*^{h}*)* par lesquelles le monde a été créé ; elles sont les forces vives qui commandent le grand œuvre divin. Elles jouent le rôle des *logoi,* qui se trouvent dans la pensée de Philon et qui ont une nature angélique, comme dans les gnoses d'expression grecque. Citons enfin les *ḥayyôt*^{h}*,* les Animaux, ou plus exactement les Vivants de la vision d'Ezéchiel. La signification de tous ces termes a varié au cours des siècles, ainsi que leurs relations, leurs différences ou leur identification, si bien qu'il est impossible d'en parler en général,

sans se reporter aux systèmes particuliers. Mais tel n’est pas notre but ici. Nous voulons simplement insister sur la production d’un grand nombre d’entités, qui furent sans doute considérées comme créées à l’origine de ces spéculations, mais qui ne tardèrent pas à se présenter comme des sortes d’émanations et d’épiphanies de Dieu, c’est-à-dire exactement ce que Plotin réprouve dans les gnoses.

S’il est permis de parler d’un Christianisme orthodoxe défini par les conciles comme étant la foi de l’Église, on peut assurer qu’il a réussi à se garantir de l’invasion gnostique si bien que les grands mystiques chrétiens ne devront rien à la gnose. Il n’en est pas de même de l’Islam. Bien que le sunnisme ait combattu avec rigueur ce type de pensée, le shî^{c}isme lui a offert un terrain de propagation des plus propices, et des mystiques sunnites, comme Ibn ^{c}Arabî, en ont subi la contagion. Néanmoins il s’est développé, comme

nous l'avons dit, une mystique musulmane non ésotérique sur laquelle nous insisterons, sans pourtant négliger les autres écoles. Mais nous nous croyons en droit, relativement à notre propos, de laisser complètement de côté tout ce qui relève à proprement parler d'une quelconque gnose.

Valeurs du platonisme

Revenons donc au néoplatonisme et à sa source, le platonisme, qui sont des modes de pensée sérieux. Le platonisme était, par bien des côtés, aisément assimilable et utilisable par des âmes religieuses, car sa théorie de l'âme comme réalité incorporelle, de sa purification (κάθαρσις), de son ascension vers le Beau et le Bien dont l'image est le soleil, ne pouvait laisser insensibles des hommes épris de spiritualité. On a fait remarquer, il est vrai, que le dualisme tranché qu'on reproche,

peut-être à tort, à Platon, n'est pas dans la ligne des conceptions bibliques qui voient dans l'homme une unité. Mais, c'est là une question qui concerne la métaphysique et la théologie spéculative plus que la mystique pour laquelle ce qui compte essentiellement c'est la spiritualité de l'âme. Il est certain que le dogme de la résurrection des corps, particulièrement affirmé par le Christianisme et l'Islam, ne s'accommode pas d'une doctrine qui définirait l'homme par son âme seulement, et qui enseignerait que c'est l'âme seule, séparée du corps, qui est sauvée au paradis, ou châtiée en enfer. C'est là un point sur lequel Ghazâli a attaqué la théorie d'Avicenne et des « philosophes » platoniciens. Il n'en demeure pas moins fondamental que l'âme soit spirituelle pour qu'une spiritualité soit possible à l'homme. Par conséquent la distinction de l'âme et du corps fonde l'ascétisme qui est présent dans toutes les

règles de la mystique monothéiste, dont on trouve, sur le plan de la vie morale, un bel exposé dans *Le Gorgias* et dans *Le Banquet,* entre autres dialogues. D'autre part, les images platoniciennes de la lumière concordaient avec la croyance en une illumination salvatrice dont parlent et la Bible, et les livres du Nouveau Testament, et le Coran. On lit dans les *Psaumes* (4,7) : « Fais lever sur nous la lumière de Ta Face, Yahveh », et encore (27,1) : « Yahveh est ma lumière et mon salut. » On pourrait multiplier les citations bibliques de ce genre. Pour les Chrétiens, Jésus, le Fils de Dieu, est la lumière du monde (*Jean,* 9,5). Enfin le Coran s'exprime par la même image : « Dieu est la lumière du ciel et de la terre » (24,35), et : « Il vous est venu de Dieu une lumière » (5,15).

Question de l'ascétisme

Si l’ascèse est importante, elle comporte des dangers : aussi est-elle avant tout réglée par les commandements cultuels, comme la pratique du jeûne qui mate le corps, et de l’aumône qui détache des biens de ce monde. L’ancienne mystique de la Merkaba et plus tard le livre Bahir enseignent que, pour connaître le nom de Dieu, il faut se soustraire au monde et que « celui qui veut posséder la vie doit rejeter les plaisirs du corps ». Chez le kabbaliste Isaac, la contemplation et l’ascèse sont combinées : « Celui qui renonce à ses autres qualités pour s’occuper uniquement de la pensée, qui relie tout dans la pensée et élève la pensée et abaisse le corps, afin de donner ainsi la prépondérance à son âme » est cité en exemple. L’ascèse est donc maintenue dans des limites raisonnables. Il en va de même en Islam. Le Coran recommande de ne pas se laisser séduire par les attraits de ce bas monde, de ne pas acheter les

plaisirs de cette vie au prix de la Vie dernière. Mais l'ascèse n'est pas recommandée comme fin en soi. Une idée très répandue est que l'Islam a reçu une Loi qui tient compte d'un juste milieu entre les devoirs qui incombent au fidèle dans la Communauté musulmane et les devoirs purement religieux qui définissent le culte de Dieu. Même un esprit ouvert à la mystique comme Ghazâlî condamne ce qu'il appelle *tabattul,* c'est-à-dire le fait de se consacrer uniquement au culte de Dieu, en particulier de renoncer au mariage pour s'adonner exclusivement à l'adoration. On a dit, selon ce qu'il rapporte dans l'*lhyâ'* ^{c}*Ulûm-al-Dîn* (II, p. 16) « qu'un homme marié a sur le célibataire une supériorité semblable à celle du combattant de la guerre sainte sur celui qui reste dans ses foyers, et qu'une seule prosternation d'un homme marié a plus de valeur que soixante-dix prosternations d'un célibataire ». Ainsi l'ascétisme, comme retrait

total de la vie du monde, est réprouvé. C'est sur cet aspect qu'ont insisté les adversaires du mysticisme. Ibn al-Jawzî, au XII[e] siècle, écrit dans *Talbîs Iblîs (De la confusion que jette Iblîs) :* « Le vulgaire entend blâmer dans le glorieux Coran et dans les *ḥadîth,* le monde d'ici-bas. Aussi pense-t-il que le salut exige qu'on l'abandonne, sans savoir ce qu'est ce monde qui est blâmé. Alors Iblîs souffle sur l'homme du commun la confusion : Tu ne seras sauvé dans la Vie dernière que si tu abandonnes le monde. Cet homme s'en va donc droit devant lui vers les montagnes, s'éloigne de l'assemblée des croyants et de la société des humains ainsi que de la science. Il devient comme une bête sauvage et il s'imagine que c'est là la véritable ascèse (*al-zuhd al-ḥaqîqî*). Comment ne le ferait-il pas alors qu'il entend dire d'un tel qu'il erre çà et là comme un fou, et de tel autre qu'il s'est retiré dans la

montagne, bien qu'il ait souvent une famille qui périt ou une mère qui pleure sa séparation. Et encore arrive-t-il qu'il ne connaisse pas comme il faut les fondements de la prière canonique et que pèsent sur lui des torts qu'il a commis et dont il n'arrive pas à sortir. » Ghazâlî rapporte dans le passage cité plus haut un propos de Sufyân b. ^{c}Uyayna : « Avoir plusieurs femmes n'est pas un bien de ce monde ; en effet ^{c}Alî le plus ascète (*azhad*) des Compagnons du Prophète, avait quatre femmes et dix-sept concubines. » Tous les prophètes ont été mariés ; on dit même, toujours selon Ghazâlî, que Jean (il s'agit de Jean-Baptiste) se maria ; il n'avait pas eu de relations sexuelles avant le mariage, mais il prit femme pour respecter la coutume religieuse (*sunna*) ; quant à Jésus, il se mariera quand il redescendra du ciel sur terre à la fin des temps. Cette opinion, qui est d'ailleurs loin d'être partagée par la majorité des interprètes, est

tout de même révélatrice d'une tendance marquée de l'Islam : l'activité sexuelle peut aller de pair avec l'ascétisme.

Nous touchons ici à un problème qu'a soulevé et longuement traité L. Massignon dans son Essai sur les origines du *Lexique technique de la mystique musulmane* (pp. 145-153), à propos d'un *ḥadîth* célèbre : « Il n'y a pas de monachisme en Islam » (*lâ rahbâniyya fi'l-Islam*). Pour L. Massignon, qui veut défendre la thèse que le soufisme n'est pas d'origine étrangère à l'Islam, ce *ḥadîth* n'est pas authentique, ce qui résout la question. Mais il reste à montrer que le monachisme a sa place dans la spiritualité musulmane, non seulement en fait, mais en droit. L. Massignon écrit : « En quoi consiste exactement, pour les écrivains arabes, la *rabhaniyya ?* C'est faire vœu (*nadhr*) de s'abstenir de relations sexuelles, et vivre en ermitage (*ṣawma*ᶜ*a*). Cela peut aller jusqu'à

s’abstenir de manger de la viande et à faire des retraites de quarante jours (Firûzabâdî, *Qâmûs*) ; et à revêtir un cilice *(musûḥ).* » Il ajoute que l’Islam est si peu opposé à de telles pratiques ascétiques « qu’un vœu de chasteté temporaire est imposé aux pèlerins au cours de leur séjour sur le territoire consacré de La Mecque ». Rappelons la prescription du jeûne de Ramaḍân et la pratique des jeûnes expiatoires. Néanmoins ces remarques ne permettent pas de conclure que la vie monastique est une institution reconnue par le Coran. Ici se présente un verset des plus obscurs (57,27) que les commentateurs comprennent de façon contradictoire. Bien que L. Massignon prétende qu’il est « grammaticalement impeccable », on peut le traduire au moins de deux manières opposées. Nous n’entrerons pas dans des détails compliqués de cette exégèse philologique et nous renvoyons au texte de l’*Essai*. Ce qui nous

importe, ce n’est pas de savoir si c’est Dieu qui a prescrit aux disciples de Jésus (car c’est d’eux qu’il est question dans le verset) la vie monastique, ou si ce sont les chrétiens qui l’ont inventée ; c’est de constater les réticences de l’Islam et de ses penseurs vis-à-vis de la vie ascétique telle que la concevait le monachisme chrétien.

Ce qui est sûr, c’est que la mystique musulmane a intégré l’ascétisme. Mais les opinions divergent. Les uns le réduisent à l’abstention de ce qui est interdit par la Loi : c’est un bienfait de Dieu que d’avoir accordé à l’homme la jouissance de choses permises, il n’y a pas lieu de les laisser de côté par un choix personnel de sa volonté. Les autres, au contraire, soutiennent que l’ascèse *(zuhd)* est, dans les choses défendues, un devoir, et dans les choses permises, une vertu *(faḍîla)*. Toute la question est de savoir en quoi consiste le

domaine de ce qui est permis, le licite *(al-ḥalâl)*. Il y a un licite déterminé quand Dieu déclare par exemple (5,5) : « Vous est permise la nourriture de ceux à qui le Livre a été donné », c'est-à-dire les bêtes égorgées par les Gens du Livre. Mais il y a un licite qui est une absence et de prescription et d'interdiction, ce qu'Ibn Ḥazm de Cordoue appelle le *mubâḥ :* dans ce cas, Dieu laisse l'homme libre de choisir, de s'abstenir s'il le veut et de pratiquer une ascèse, ou de profiter de la possibilité de ne pas s'abstenir. On voit combien ce problème de l'ascèse est nuancé. D'une façon générale, le fondement du *zuhd* est cherché dans le verset (57,23) : « … afin que vous ne soyez pas affligés de ce qui vous échappe et que vous ne vous réjouissiez pas de ce que Dieu vous donne ». Il s'agit là d'une sainte indifférence. Qushayrî, à qui sont empruntées ces observations, dit à propos du blâme dont le monde est l'objet, qu'il faut que

l'homme ne choisisse pas d'abandonner ce que Dieu permet en s'imposant une obligation à lui-même ; qu'il ne cherche pas à avoir plus que ce dont il a besoin et qu'il s'en tienne à conserver la part qui lui est accordée. Si Dieu lui donne la fortune, il doit Le remercier ; s'Il le maintient à la limite de ce qui lui est suffisant, qu'il ne recherche pas un supplément de biens, car la patience devant l'épreuve *(ṣabr)* est ce qui vaut le mieux pour celui qui est dans la pauvreté et l'action de grâce *(shukr)* est ce qui convient le plus à celui qui possède des biens licites. Or le *sabr* et le *shukr* sont déjà des états mystiques d'un cœur tourné vers Dieu. On voit que l'ascèse n'est pas définie pour elle-même.

Il semble que, dans le Christianisme, l'ascèse soit beaucoup plus développée. Non seulement le monde et ses perversions sont dénoncés, mais on y trouve un éloge de la chasteté et de la virginité qui

en fait, à la lettre, l'état parfait de l'être humain. Il n'est pas douteux que beaucoup d'ascètes chrétiens se soient livrés à des excès dont les dangers ont d'ailleurs été dénoncés par l'Église. En particulier, elle a condamné l'encratisme qui, sous l'influence d'apocryphes comme les *Actes* de Jean et les *Actes* de Thomas, d'ailleurs marqués par l'esprit gnostique, condamnaient le mariage comme une souillure honteuse. Mais ce n'est pas seulement sur le plan de la sexualité que les abus de l'ascétisme se sont manifestés. La volonté farouche de réduire les puissances corporelles par une discipline de fer et par les plus pénibles macérations n'a jamais pu être totalement brisée. Or de telles pratiques témoignent d'une haine du corps tout à fait suspecte ; elles mettent en danger la santé physique et surtout mentale, faisant planer un doute sur la valeur des visions qu'elles entraînent, et c'est là leur plus grand danger du

point de vue d'une mystique qui se veut authentique : en effet, elles laissent croire qu'il y a des recettes et des moyens à mettre en œuvre pour déclencher l'extase, alors que tous les grands spirituels, dans les trois monothéismes, savent que tout vient de la faveur gratuite de Dieu qui seul agit. Il est vrai que les mystiques qui pratiquent cet ascétisme ne voient pas en lui une sorte de procédé magique pour accéder à Dieu. Le bienheureux Henri Suso, pourtant extrêmement dur envers lui-même, recommande au débutant, par une première conversion, de faire retraite dans la solitude et le silence, de se mortifier, mais avec mesure et prudence, et de renoncer aux choses et aux êtres créés. Mesure et prudence sont en effet absolument nécessaires. Or il est certain que l'homme a un certain pouvoir de renoncement, d'abnégation, d'abstinence ; il peut se donner la discipline, porter un cilice, se flageller. Mais le seul but à

atteindre par là est de faire taire en soi les appels du monde, et des passions pour entendre l'appel de Dieu ; de faire le vide en soi, de réaliser la « nudité » dont parle Tauler, pour que Dieu prenne la place. Comme l'écrit saint Jean de la Croix : « Dès que les deux demeures (sensitive et spirituelle) de l'âme sont parfaitement pacifiées et fortifiées, dès que leur personnel de puissances et d'appétits est plongé dans le silence et le sommeil par rapport à toutes les choses d'ici-bas, et à toutes les choses d'en haut, la divine Sagesse s'unit à l'âme… » La vie purgative et l'ascèse, loin de créer un déséquilibre dans les sens et dans l'esprit, doivent avoir pour résultat d'y apporter l'équilibre et la paix. Ce n'est pas dans les transports de la démence que Dieu se donne. L'ascétisme ne doit pas devenir une drogue.

En cette matière, sainte Thérèse d'Avila est un modèle de prudence. C'est ainsi qu'elle écrit au

P. Gratien : « Quant à la sœur Saint-Jérôme, il faudra lui commander de manger de la viande durant quelques jours, et l'éloigner de l'oraison […] Elle a l'imagination faible, et tout ce qu'elle médite, elle croit le voir ou l'entendre. » Dans une lettre à Don Laurent de Cepeda, elle lui donne de sages conseils : « Vous prendrez la discipline deux fois la semaine ; de plus, pendant le carême, vous porterez le cilice deux fois la semaine. Cependant, s'il vous fait mal, vous le quitterez. Comme vous êtes très sanguin, je le redoute beaucoup. D'un autre côté, je ne vous permets rien plus pour la discipline, car si on la prend avec excès, on se fatigue la vue. » On pourrait multiplier les citations de ce genre. Nous rapporterons pourtant encore la critique qu'elle adresse à saint Jean de la Croix sur la façon dont il avait traité le thème : *Cherche-toi en Moi ;* elle montre combien profondément elle avait le sens de la condition

humaine et se défiait d'une tendance à s'élever trop rapidement vers la haute spiritualité : « Triste sort que le nôtre, si nous ne pouvions chercher Dieu qu'après être morts au monde ! La Madeleine, la Samaritaine et la Cananéenne ne l'étaient pas, certes, quand elles ont trouvé le Sauveur. […] Que Dieu me délivre de gens tellement élevés en spiritualité qu'ils veulent, coûte que coûte, tout ramener à la contemplation parfaite. » Il faut tenir compte de l'ironie que la sainte savait manier avec finesse. Il reste qu'à ses yeux, la recherche de Dieu se fait dans le monde et qu'il serait téméraire de s'en évader par une ascèse forcée et intempestive.

Par conséquent les mystiques cherchent une purification de l'âme telle que la concevait Platon qui a toujours prôné la juste mesure, le *metrion,* en toutes choses. C'est lui qui a compris l'importance de l'équilibre, ce qu'il appelait vertu de justice,

non pas seulement à l'égard d'autrui, mais à l'intérieur de l'âme elle-même. C'est par cette mesure, cette modération, que l'homme peut s'élever jusqu'à la contemplation du Bien par illumination. L'ascèse est, comme son nom l'indique en grec, un exercice pour l'âme, comparable à ce que sont la gymnastique et la médecine pour le corps. Or le bon médecin empêche son malade de satisfaire ses goûts et ses appétits. Il en sera de même dans le cas du régime de l'âme : « Tant qu'elle est mauvaise, étant insensée, intempérante, injuste et impie, il faut l'écarter de ses désirs et ne lui permettre de faire rien d'autre que ce par quoi elle deviendra meilleure » (*Gorgias,* 505 b). Platon devait donc aisément fournir un vocabulaire philosophique et moral pour exprimer tout un aspect de l'idéal religieux dans les trois monothéismes. Ses propres analyses de la nature humaine ont certainement

contribué à jeter une clarté sur des conceptions latentes au niveau des textes révélés en aidant la méditation religieuse à les élaborer dans le sens d'une spiritualité très tranchée, tout en évitant les excès qui se sont historiquement produits dans la recherche d'une purification totale des « souillures » du corps. Les règles des ordres monastiques qui se sont appliquées surtout dans le Christianisme avec saint Pacôme, puis saint Benoît, mais qui existent également dans les confréries musulmanes, répondent à ce besoin de mesure qu'exprime l'idéal platonicien.

La philosophie néoplatonicienne

Mais c'est surtout le néoplatonisme, en tant que système philosophique non gnostique qui a apporté

à la réflexion des mystiques des éléments autrement importants : une certaine vision du monde et de la place de l'âme humaine dans l'univers et dans ses rapports avec le Principe premier. Plotin introduit le système de procession des hypostases : de l'Un procède l'Intelligence (νοῦς) et de l'Intelligence, l'Âme. Sans doute ce système est-il en contradiction avec l'idée de création qui est au centre des trois Révélations. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner comment les philosophies théologiques juive, chrétienne et musulmane, ont élaboré une conception de la création *ab aeterno* capable d'intégrer l'idée d'émanation ou de procession, à la place de la conception d'une création *a nihilo* dans le temps. Ce mouvement de pensée, nettement inauguré par Philon d'Alexandrie, se poursuivra à travers la *falsafa* de Fârâbî et d'Avicenne, jusqu'à la philosophie juive et chrétienne du Moyen Âge.

Mais en ce qui concerne la mystique proprement dite, nous attirerons l'attention particulièrement sur l'enseignement de Plotin concernant l'Intelligence. Elle naît d'une sorte de surabondance et de débordement de l'Un qualifié de ὑπερπλήρες, « rempli outre mesure » (terme qui sera traduit exactement chez Avicenne par l'expression *fawq al-tamâm :* « au-dessus de la complétude »). L'intelligence est la parfaite unité des intelligibles qui se reflètent les uns les autres : elle est identique aussi bien aux intelligibles qu'à ce qui, en elle, les intellige. Chaque intelligible, pris en lui-même, n'est pas une idée abstraite, plus pauvre que les réalités concrètes existantes dont elle serait tirée, mais au contraire il porte en lui toute la richesse du monde sensible inférieur, quoique sous un mode immatériel. Par conséquent, rien n'empêche qu'il existe dans l'Intelligence une idée de l'individu comme tel (του καθέκαστόν ἐστιν

ἰδέα, V, 7,1). Plotin pose la question de savoir « si j'ai, moi (ἐγώ), ainsi que chaque être individuel, une voie de remontée vers l'intelligible (ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητόν) et si c'est là (dans l'intelligible) qu'est le principe de chaque être individuel (ἑκάστου ἡ ἀρχη ἐκεῖ) ». Il faut souligner l'emploi du mot « moi ». Le contexte montre bien que ce moi, c'est l'âme, non plus le principe « physique » du mouvement volontaire, comme chez Aristote, mais une personne, de sorte que ce qui est en question ici, c'est la personnalité individuelle de chaque homme, entée dans l'intelligible. Notons en outre le terme ἀναγωγή qui comporte l'idée d'une ascension et qui a reçu chez Jamblique d'une part, et dans le vocabulaire chrétien d'autre part, le sens d'élévation de l'âme, et par suite, de spiritualité. Ce n'est donc pas l'idée générale d'homme qui est dans l'Intelligence, mais l'idée de Socrate, avec tout ce qui fait que le Socrate historique est

intégralement Socrate, en un mot, le « moi » de Socrate lui-même (αὐτοσωκράτης). On voit tout le parti qu'une pensée monothéiste peut tirer d'une telle conception. Sans doute est-il exclu qu'elle intègre l'ensemble du système plotinien en tant que tel. Mais l'Un, transcendant et ineffable, convient parfaitement à l'expression de la croyance en un Dieu unique, au-delà de tout le créé. Le Dieu de la révélation, une fois introduit grâce à cette convenance, se verra attribuer l'Intelligence soit comme manifestation de lui-même, soit comme Son Verbe. Par elle, Dieu connaît tous les êtres dans leurs moindres détails avec la totalité de ce qui les constitue concrètement et se rapporte à eux. Il ne connaît donc pas des idées abstraites, mais les individus eux-mêmes, et par conséquent chaque homme dans ce qu'il a d'irréductible à quoi que ce soit d'autre que lui. Ainsi s'établit, entre le Créateur et la créature, une relation très favorable

à la description de l'expérience mystique qui devient la découverte vécue de ce qu'on est, en la réalité authentique de son être, dans la Pensée éternelle de Dieu.

Mais Plotin donnait un autre enseignement de grande valeur. « Autant le monde contient de raisons des choses (λόγοι), autant en contient chaque âme » (V, 7,1). En effet les âmes relèvent de la troisième hypostase qui, procédant de l'Intelligence, se retourne vers elle pour la contempler. Or, dans l'Intelligence, tout est dans tout. Il est donc normal que les âmes individuelles, remontant au principe intelligible de leur individualité, découvrent en le retrouvant, tout l'univers en elles. Ce qui fait l'individualité de chacune, c'est qu'en elle ; l'un des *logoi* est plus actif que les autres. Mais si on les réunit, elles s'articulent pour ainsi dire les unes aux autres : un *logos* qui était au second plan dans l'une, se trouve

au premier dans une autre, et ainsi de suite jusqu'à ce que s'achève la totalisation. C'est ce qu'a clairement exposé E. Bréhier quand il écrit : « L'ensemble des individus forme donc un système bien lié, chacun révélant un aspect du monde intelligible, et tous ensemble le révélant successivement tout entier » (Notice à la traduction de la *Cinquième Ennéade,* ch. 7, p. 121). Il suffit de remplacer « monde intelligible » par « manifestation » ou « verbe » de Dieu, pour avoir une doctrine qui a inspiré un certain nombre de mystiques monothéistes, au moins au niveau de l'expression. En tout cas ce système éclaire, en termes philosophiques, la révélation biblique selon laquelle l'homme a été créé à la ressemblance et selon l'image de Dieu. Sans doute l'Islam rigide n'a pas admis que Dieu puisse avoir une image. Les penseurs qui s'en réclament considèrent comme inauthentique le *ḥadîth* qui

reprend à son compte le verset (1,26) de la Genèse. Mais des mystiques comme Ibn [c]Arabî l'admettent, et on peut comparer sur ce point sa vision de Dieu, de l'homme et du monde, avec celle du livre du *Zohar* dans le Judaïsme. Remarquons d'ailleurs que la conception de « l'homme à l'image » ne conduit pas nécessairement à des mystiques ésotériques. Le Psaume 8 nous offre une synthèse intéressante de deux idées dont il nous montre la complémentarité. D'une part l'homme n'a de valeur que par le don de Dieu qui le fait participer à Sa gloire, et il faut comprendre qu'il est fait ici allusion, selon plusieurs exégètes, à la création selon l'Image ; d'autre part, il en résulte que Dieu pense à l'homme, ce qui signifie l'individu humain, en raison de ce don par lequel Il le distingue. Voici le texte (8,5-6) : « Qu'est-ce que l'homme pour que Tu te souviennes de lui ; et le fils de l'homme pour

que Tu le visites *(kî-t^{h}ip^{h}q^{e}dennû) ?* Tu l'as fait un peu inférieur à un être divin, et Tu l'as couronné *(t^{ec}aṭṭ^{e}rêhû)* de gloire et de splendeur. » L'idée que Dieu sonde *(yib^{h}ḥan)* le cœur de l'homme est fréquente : « Tu as sondé mon cœur ; Tu l'as visité de nuit » (*Psaume,* 17,3). C'est donc bien l'individu que Dieu connaît ; c'est vers lui qu'Il se penche et à sa prière qu'Il répond. Et quand Il se tourne vers un homme, c'est un reflet de Sa gloire qu'Il regarde.

La même idée se retrouve dans la révélation chrétienne. L'accent y est mis fortement sur la providence paternelle de Dieu. Jésus déclare, à propos des choses nécessaires à la vie : « Votre Père céleste sait que vous en avez besoin » (*Matthieu,* 6,32). Dieu nourrit les oiseaux du ciel : « Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ? » Il revêt les lis des champs qui ne sèment ni ne filent ;

alors « ne fera-t-Il pas bien plus pour vous ? » (*ibid.,* 6, 25-31). La prééminence de l'homme est de nouveau affirmée, non pas de l'homme en général, mais de chacun des hommes que Dieu connaît et dont Il prend soin. « Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ne craignez donc pas : vous êtes de plus de prix que beaucoup de passereaux » (*ibid.,* 10,30-31).

Le Coran enseigne lui aussi que rien n'échappe à la science de Dieu. « En vérité, rien n'est caché à Dieu sur la terre et dans le ciel » (3,5). « Il connaît ce que vous cachez et ce que vous publiez » (27,25). Il est donc certain que Dieu connaît les individus et tout particulièrement les personnes individuelles. Ne dit-Il pas (4,125) : « Et Dieu prit Abraham comme ami » ? ou encore, s'adressant à Muḥammad (93,6) : « Ne t'a-t-Il pas trouvé orphelin ? » Évidemment la question de savoir de quel genre de connaissance il s'agit s'est

posée aux théologiens et aux philosophes. Comment Dieu peut-Il connaître des êtres matériels que seuls les sens paraissent pouvoir saisir ? Comment, du haut de Sa transcendance, connaît-Il les futuribles et les contingents, et puisque Sa science est éternelle, comment atteint-elle des créatures dont le propre est de naître, de se développer et de disparaître dans le temps ? Les versets coraniques cités posent le problème sans donner le moindre élément de solution. On en dira tout autant des textes bibliques ou évangéliques. Rien n'indique par conséquent qu'il faille nécessairement les interpréter en langage plotinien.

Problème de l'individuation

Puisque nous parlons de l'Islam, arrêtons-nous un instant à la théorie d'Avicenne, dont on

trouverait l'équivalent dans la pensée philosophique juive ou chrétienne. Sans pouvoir entrer dans le détail, rappelons simplement qu'Avicenne pense que l'individuation *tashakhkhuṣ* ne se fait pas uniquement par la matière, mais également par la forme. Il écrit : « La forme est individuée par la matière et la matière est également individuée par la forme » (*lshârât,* II, p. 213). Y a-t-il là un cercle vicieux ? Rappelons que la forme et la matière n'existent pas séparées l'une de l'autre. Ce ne peut donc être que dans leur coexistence qu'elles concourent à produire un individu *(shakhṣ).* Mais dans ce concours, leurs rôles sont différents, de sorte qu'il n'y a pas de cercle. Le commentateur des *lshârât,* Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî, l'explique nettement. Il écrit : « L'individualisation de la forme est le fait d'une matière déterminée, en tant qu'elle peut recevoir l'individuation de cette forme. Mais

l'individuation de la matière par la forme est le fait d'une forme quelconque en tant qu'elle agit pour individuer cette matière. » C'est que la matière première est purement passive et réceptrice. Elle peut recevoir n'importe quelle forme et se trouve ainsi individuée par elle, existante et capable de recevoir, non plus une forme quelconque, mais une forme déterminée, c'est-à-dire qu'elle est, de ce fait, déterminée à recevoir telle forme et non telle autre. Et quand cette forme déterminée sera reçue par cette matière déterminée, il y aura individuation de ladite forme. Ainsi la matière peut exister comme telle chair et tels os. Elle peut alors recevoir la forme humaine et devenir le corps de Socrate, tandis que parallèlement la forme humaine devient forme de Socrate. Comment Dieu va-t-Il connaître cet individu Socrate ? Voici, d'une façon générale, comment Avicenne répond à la question dans le

Kitâb al-Najât (III, p. 247) : « Quant à savoir comment Dieu intellige les choses particulières, cela s'explique du fait que, lorsqu'Il s'intellige Lui-même, et qu'Il intellige qu'Il est l'origine première de tout être, Il intellige les principes des êtres qui proviennent de Lui et ce qui va résulter de ces principes. Il n'y a aucune chose qui ne devienne en quelque manière nécessaire du fait qu'Il en est la cause. Le jeu des causes qui s'entrechoquent conduit à la production des réalités particulières. Or le Premier (Dieu) connaît les causes et leur ajustement ; Il connaît donc nécessairement ce à quoi elles conduisent […] Il saisit donc les réalités particulières en tant qu'elles sont universelles, c'est-à-dire en tant qu'elles ont des attributs. Et si, par ces attributs, elles se caractérisent en propre comme individus, c'est par rapport à un temps individué, ou à un mode d'être individué. » Cela revient à dire que

Dieu connaît les individus à travers un ensemble universel d'actions et de réactions causales au sein duquel ils reçoivent des qualifications propres qui définissent le temps et le mode de leur existence individuelle. Mais ce n'est pas là connaître l'individu directement et en lui-même ; c'est plutôt savoir par quel processus il doit naître et se comporter, se définir et présenter tels et tels caractères. Bien qu'Avicenne ait reconnu que l'âme humaine était un Moi *(anâ),* il est regrettable qu'il n'ait pas réussi à expliquer de façon satisfaisante pour les mystiques comment on pouvait comprendre l'existence d'une connaissance intime et immédiate de ce Moi par Dieu. Sans doute Dieu connaît-Il d'un seul coup la multiplicité des causes dont il résulte, si bien qu'on pourrait dire qu'Il le connaît directement. Néanmoins l'expérience mystique gagnera une incomparable profondeur si Dieu connaît le Moi

humain en lui-même, plutôt que de le connaître par ses causes. Aussi l'expression que donne Plotin de la présence dans l'Intelligence de l'idée intelligible de chaque individu et de chaque moi, est-elle beaucoup plus convenable aux exigences de l'expression mystique, que ne l'est l'explication avicennienne, en dépit de tout ce que l'illustre *faylasuf* doit à la pensée néoplatonicienne et plotinienne. En effet bien qu'il mette l'accent sur la forme, donc sur l'élément intelligible, dans le processus de l'individuation, la matière n'intervenant que dans la mesure où elle a déjà reçu une forme comme matière seconde, il n'en reste pas moins que l'individu est le résultat d'une interaction complexe de causes matérielles et formelles. Or le moi ne saurait se laisser décomposer en un tel entrelacs d'éléments : la personne individuelle doit être absolument simple en son principe, c'est-à-dire que tout ce qui la

constitue dans ses manifestations, doit pouvoir se ramener à une unité originelle parfaite, à l'inverse de ce qu'enseigne Avicenne qui explique l'individu, donc le moi individuel, comme le résultat d'une multiplicité de causes, donc comme l'unité d'une multiplicité, une unité dérivée et non fondamentale.

On dira avec raison que la philosophie d'Avicenne s'ouvre sur une mystique. Mais c'est une mystique intellectualiste qui se fonde sur la contemplation des intelligibles en Dieu. Elle peut s'accommoder, tant bien que mal, des exigences de la révélation monothéiste, mais elle ne s'en inspire pas. Son disciple infidèle, Abū'l-Barakât al-Baghdâdî se rapprochera de Plotin en soutenant que l'âme de chaque homme est une espèce, ce qui lui donne une solide assise ontologique. Avempace, bien qu'il soit un esprit très peu religieux, donnera pourtant une définition des

« bienheureux » *(al-su^cadâ')* beaucoup plus en conformité avec l'idéal de l'expérience mystique : ce sont ceux qui contemplent, non pas les intelligibles seulement, mais l'intelligible de leur propre intellect. Il suffit de remplacer l'intelligibilité par la spiritualité de l'âme et l'intellect intelligible par le moi spirituel, pour avoir une excellente expression de ce qui fait la béatitude des mystiques au terme de leur cheminement. Cette expression, on le voit, est tout à fait plotinienne d'inspiration.

Retour à la question de l'ascèse

Nous retrouvons ainsi ce que nous nous disions de l'ascèse. Si la personnalité du moi individuel n'exclut pas le corps, la recherche de la

spiritualité ne doit pas impliquer une totale rupture avec le corps. On pourrait dire que la spiritualité de l'âme, pour se réaliser dans toute sa pureté, exige une spiritualisation du corps. Par conséquent, une ascèse imprudente est à rejeter. Ce qu'il faut combattre dans le corps, c'est son insoumission à l'esprit. Comme le voyait bien Philon d'Alexandrie, l'ascèse doit être le moyen de rétablir un équilibre entre le corps et l'esprit. Les Pères de l'Église le suivront sur ce point : pour eux, ce déséquilibre résulte du péché originel qui a engendré ce que saint Jean appelle « concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie » (*Épître* I, 2,16). Il faudrait rappeler ici toute la doctrine de saint Paul sur le corps (σῶμα) et la chair (σάρξ). Le corps exprime la personne humaine telle que Dieu l'a créée. Mais la chair, habitée par le péché (*Romains,* 7,12), s'est asservi le corps qui devient

« corps de péché » (*ibid.,* 6,6), de même qu'il y a une « chair de péché » (*ibid.,* 8,3). Il est vrai que la doctrine du péché originel a pris une importance considérable dans le Christianisme qui l'a tirée de la Bible, alors qu'elle est rejetée par l'Islam. Néanmoins, le Coran connaît un équivalent de la concupiscence johannique ; il ne la rapporte pas à la chair, cette notion étant absente de son vocabulaire, mais à l'âme qui commande le mal (*al-nafs al-ammâra bi'l-sû',* 12,53). C'est contre cette âme que les mystiques mènent le combat *(mujâhadat al-nafs)* appelé *grand jihâd,* le petit *jihâd* étant la guerre sainte. Nous nous arrêterons à un passage assez énigmatique du Coran, qui a donné lieu à plusieurs commentaires dont l'un est important pour notre sujet. Il s'agit des versets 4 et 5 de la sourate 95 : « Oui, Nous avons créé l'homme de la plus belle constitution. Puis Nous l'avons ramené au plus bas de ceux qui sont en

bas. » Parmi les exégèses que rapporte le commentateur Qurṭubî, nous retiendrons celle-ci. Ibn ^{c}Arabî a dit : « Dieu n'a pas de créature plus belle que l'homme », ce qu'il explique en alléguant le *ḥadîth* d'après lequel « Dieu a créé Adam à Son image », c'est-à-dire selon Ses attributs de science, de puissance, de vie, etc. Cela étant, on a dit : « Une fois que Dieu eut qualifié l'homme par ces attributs selon lesquels Il l'a composé, l'homme sortit des bornes *(ṭaghâ)* et s'enfla jusqu'à dire : Je suis votre Seigneur, le Très-haut. Ce sont les paroles que la sourate (79,24) met dans la bouche de Pharaon. Alors Dieu ramena l'homme au plus bas de ceux qui sont en bas, c'est-à-dire qu'Il en fit un être rempli d'ordure, plein d'impuretés… » L'homme est sorti des bornes et s'est enflé d'orgueil : c'est ce qui détruit le bel équilibre *(i^{c}tidâl)* de sa constitution primitive. On pense à la notion de cette démesure,

de cette « injustice intérieure » que les Grecs appelaient ὕβρις et à laquelle l’ascèse doit porter remède. Cet équilibre, pour les mystiques musulmans, se traduit par l’état de certitude inébranlable *(yaqîn) :* le Coran distingue la science de la certitude (102,5), l’œil (ou la source, ou l’essence) de la certitude (102,7) et la Réalité de la certitude (56,95 ; 69,51). En effet la certitude est d’abord, pour les mystiques, une science déposée dans le cœur qui l’affermit et exclut toute espèce de doute et d’hésitation. Puis c’est une intuition qui unifie le cœur en le fixant dans une attention constante à Dieu. Enfin, c’est la présence même de Dieu qui donne une paix inaltérable. Il s’agit donc, par l’ascèse, de s’appuyer sur une science solide et d’éviter d’être errant parmi les séductions inconstantes du monde, de s’éparpiller, de se laisser distraire et ballotter dans tous les sens, afin de se retrouver, parfaitement unis à soi-

même en ce bel équilibre qu'on a reçu, au principe, de la création de Dieu.

On voit donc en dernière analyse que, pratiquement, mystiques musulmans et mystiques chrétiens ne sont pas aussi éloignés les uns des autres que la différence des dogmes pourrait le faire penser. Pour eux, comme pour le kabbaliste Isaac l'Aveugle que nous citions plus haut, le but à atteindre est d'unir l'ascèse à la contemplation de Dieu pour nous retrouver en Lui tels qu'Il nous veut et nous connaît dans le secret intime de notre être personnel.

Mystiques ésotériques

Mais Plotin, et surtout les néoplatoniciens qui l'ont suivi, a exercé un autre genre d'influence : bien qu'il ait critiqué les gnostiques, c'est à lui que se rattachent, surtout dans le Judaïsme, et de

façon plus limitée en Islam, les mystiques que nous avons appelés ésotériques. Ce sont eux qui sont les plus proches de la gnose. Nous parlerons donc d'abord d'eux, afin de voir ensuite en quoi et dans quelle mesure on peut les comparer avec certains mystiques chrétiens dont les expressions sont parfois voisines des leurs.

Comme il faut choisir dans l'abondance des systèmes, nous nous bornerons à comparer *Le Livre du Zohar* à la pensée d'Ibn ^{c}Arabî.

Vers la fin du XIIIe siècle parut en Castille le *Śêp^{h}er ha-Zôhar, Le Livre de la splendeur*. Il semble légèrement postérieur à l'œuvre d'Ibn ^{c}Arabî, mort en 1240. Mais on trouve une certaine communauté de pensée, sans qu'il soit possible de déceler d'une façon précise une influence directe. Quoi qu'il en soit, si les influences sont importantes du point de vue historique, les simples

parallélismes sont beaucoup plus intéressants du point de vue philosophique. L'auteur du *Zohar,* quel qu'il soit, a, comme le dit G. Scholem, « l'esprit complètement plongé dans le monde de la pensée kabbalistique », mais « la manière dont il traite le sujet porte l'empreinte d'une forte personnalité » (*Les Grands Courants…,* p. 172). Sa méthode est modelée sur celle du *Midrâsh.* Il s'applique à dégager la signification mystique des sentences de l'Écriture. L'ensemble des récits, sans constituer un véritable commentaire, forme un Midrâsh de la Torah, du *Cantique des Cantiques,* du *Livre de Ruth.* On peut en dire autant de l'œuvre maîtresse d'Ibn ᶜArabî, *Al-Futûḥât al-Makkiyya (Les Révélations mecquoises),* sauf qu'ici l'auteur applique sa réflexion et sa méditation aux versets du Coran. Sans être, elle non plus, un réel commentaire, elle tire des textes coraniques des conséquences qui, sur le plan de la

mystique ésotérique, sont comparables à celles que le *Zohar* tire de la Bible.

L'essence de Dieu est cachée, sans qualités ni attributs : nous avons vu qu'Ibn ^{c}Arabî l'appelle Unicité (*Aḥadiyya*), et les kabbalistes *Ên-sôp*^{h} (l'infini, le sans-fin). Cette notion renvoie bien à l'Un de Plotin qui ne saurait être défini. Mais Dieu n'est pas seulement cet absolu transcendant, un en-soi séparé dans un parfait isolement. Il est également, peut-on dire, un « pour-soi ». Il se manifeste, à Lui-même d'abord, à Ses créatures ensuite par les épiphanies de Son Essence que sont Ses Noms et Ses attributs. Jusqu'ici, le *Zohar* et Ibn ^{c}Arabî sont parfaitement d'accord. La kabbale dénombre dix attributs, symboles réels de la Réalité divine. Elle les désigne du nom de *sep*^{h}*îrôt*^{h}. Ce sont « comme des étages à travers lesquels va et vient la vie divine » (*ibid.,* p. 224).

Mais ils émanent à l'intérieur même de Dieu : ce sont « des phases variées dans la manifestation de la Divinité » (*ibid.,* p. 225), c'est-à-dire les Noms principaux de Dieu. En leur totalité, les *sep*^{h}*îrôt*^{h} forment le Grand Nom de Dieu. Ce ne sont pas des entités passives, mais des puissances dont le dynamisme se transmet à travers la création. « Toutes les choses créées qui se trouvent dans le monde n'existent que pour cette raison que quelque chose de la puissance des *sep*^{h}*îrôt*^{h} habite et agit en elles » (*ibid.,* p. 230). G. Scholem a raison de souligner la différence qui existe d'une part entre les sep^{h}îrôt^{h} et les attributs des théologiens spéculatifs, et d'autre part entre elles et « les hypostases que Plotin, dans sa doctrine de l'émanation, a interposées entre l'Absolu et le monde phénoménal » (*ibid.,* p. 240). En effet les hypostases plotiniennes se limitent à deux,

l’Intelligence et l’âme. Néanmoins quand il écrit que les *sep*^{h}*îrôt*^{h} « s’illuminent l’une l’autre et sont loin d’être statiques », il met exactement le doigt sur les caractères essentiels des Idées qui, selon Plotin, sont dans l’Intelligence, encore que ces Idées ne se réduisent pas au nombre de dix. Mais peut-être ne faut-il pas trop s’arrêter à ce que ce nombre a de limitatif ; il est déterminé à partir de termes qui se présentent dans différents versets de la Bible, comme c’est le cas des trois premières, la Sagesse, l’Intelligence et la Connaissance, dont il est question dans le *Livre des proverbes* (3,19) : « Yahveh, par la Sagesse (*ḥok*^{h}*mâ*), a fondé la terre ; Il a affermi les cieux par l’Intelligence (*t*^{e}*b*^{b}*ûnâ* = *bînâ*) ; par Sa Science (*da'at*^{h}), les abîmes se sont ouverts… ». Les mêmes termes se trouvent dans l’*Exode* (31,3) : « Je l’ai rempli de l’Esprit de Dieu, de sagesse, d’intelligence et de

science » et dans le *Livre des Rois* (1,7,14), où il est question de dons que Dieu fait à l'homme, dons de qualités qui correspondent à Ses propres attributs. C'est pourquoi, écrit G. Scholem, les *sep*^{h}*îrôt*^{h} « sont les Noms créateurs que Dieu a appelés dans le monde, les Noms qu'il a donnés à lui-même » (*ibid.,* p. 131). Par suite, si, dans la pensée plotinienne, tout être individuel a, en tant que tel, sa racine dans le monde intelligible, qui est ici le monde des *sep*^{h}*îrôt*^{h}*,* on ne peut nier l'identité d'inspiration qui éclate dans les deux conceptions, celle du philosophe et celle de l'auteur mystique et ésotérique du *Zohar,* par-delà de nombreuses différences dues au fait qu'on a, d'un côté, une réflexion purement rationnelle, de l'autre une préoccupation religieuse liée à la méditation de textes révélés.

La pensée d'Ibn cArabî est très apparentée à la précédente et puise, comme elle, à une source philosophique et à une source vive, celle d'une révélation. Le Dieu, absolument Un et ineffable Se manifeste d'abord par Ses Noms (« les plus beaux Noms » : *al-asmá al-ḥusnâ,* Coran, 7,180 ; 17,110 ; 20,8) ; puis par Ses Attributs *(al-ṣifât)* ; enfin par Ses Actions *(al-afcâl)* dans la création. Les Noms de Dieu sont des êtres réels qui supplient le Créateur de leur donner des « dénommés ». Chaque Nom est un *râ'is,* un chef qui commande et qui a besoin d'un *mar'ûs,* un être à qui il commande. Par suite les Noms sont comme des « patrons » qui donnent la mesure des créatures en leur fixant leur être et leur signification. Tout homme est par conséquent placé sous l'autorité d'un Nom qui le nomme.

Contentons-nous ici d'un aspect important de la doctrine du *Zohar* et de celle d'Ibn ^{c}Arabî. Pour l'une comme pour l'autre, l'homme en sa perfection et sa plénitude humaine est une manifestation de Dieu. C'est cet être idéal qui porte ici le nom d'Âdâm Qadmôn, l'Homme ancestral, et là celui d'al-*Insân al-Kâmil,* l'Homme parfait, auquel un disciple d'Ibn ^{c}Arabî, al-Jilânî, a consacré un ouvrage. En effet, l'homme est un microcosme et, dans sa constitution, il reproduit en petit l'univers. En outre, l'individu humain, doué de raison, éclairé par la Révélation, peut retrouver en lui sa valeur d'image de Dieu, découvrir que tous les autres êtres particuliers sont, comme lui, des images partielles, réunir dans son expérience spirituelle toutes ces images en une seule et s'avancer ainsi dans la connaissance intime de Dieu. Ibn ^{c}Arabî parle de trois voyages :

le voyage à partir de Dieu (^{c}*an Allâh*), qui correspond à la création par laquelle les êtres créés sont situés dans le devenir, loin de Dieu ; puis le voyage vers Dieu (*safar ilâ' Llâh*), dans lequel l'homme retrouve toutes les valeurs d'images dont l'univers est plein ; enfin le voyage en Dieu (*safar fi' Llâh,* qui est sans fin et dans lequel l'homme prend part à l'infinie manifestation de l'Essence divine en découvrant que Dieu est « avec lui ». Ibn ^{c}Arabî a profondément médité cette notion d'*être-avec (maʿiyya,* de *maʿa :* avec). En Lui-même, Dieu ne peut être désigné que par le pronom de la troisième personne, le pronom qui exprime, disent les grammairiens arabes, l'absent (*al-ghâ'ib*) : Lui (*Huwa*). Mais en tant qu'Il est avec…, Il dit Je, et la créature, niant tout ce qui n'est pas Lui, répond : Tu. Ainsi Dieu dit dans le Coran : « Il n'y a pas de divinité que Lui »

(2,163 entre autres nombreux versets). Mais Il dit aussi : « Il n'y a de divinité que Moi » (16,12 ; 20,14 ; 21,25). Enfin Jonas, du fond du poisson, s'écrie : « Il n'y a de divinité que Toi » (21,87). Ainsi Dieu se désigne Lui-même par les trois pronoms personnels : Je (*anâ*) ; Tu (*anta*) et Il (*huwa*). Or Dieu, comme Moi, est moi pour un toi. C'est parce qu'Il dit Moi, que nous pouvons Lui dire Toi, et qu'Il nous parle en nous prenant comme interlocuteurs (chez les grammairiens arabes, l'interlocuteur, celui à qui on parle, *al-mukhâṭab,* désigne la deuxième personne). En d'autres termes, c'est parce qu'Il est avec nous, que nous sommes avec Lui, dans ce voyage en Lui. Mais il est dit également (3,62) : « Il n'y a de divinité qu'Allâh. » Le Nom d'Allâh a donc deux pôles en ce qu'il renferme le *Huwa* (Lui) et le *Anâ* (Moi), un pôle tourné vers l'Essence, un pôle tourné vers la créature. Comme Allâh est le Nom

le plus grand dans lequel chaque Nom reflète tous les autres, puisqu'il en est l'unité, on peut dire que c'est en lui et par lui que s'effectue le passage du voyage vers Dieu au voyage en Dieu. Notons qu'ici, le Nom d'Allâh joue le rôle de l'Intelligence plotinienne, et que les Noms qu'il renferme en son unité jouent le rôle des Idées, miroirs les unes des autres.

Des spéculations du même genre se rencontrent dans le *Zohar*. Ainsi Gershon G. Scholem signale une réflexion analogue, sinon identique, sur les pronoms personnels. Il écrit : « Dieu, dans les profondeurs les plus cachées de Ses manifestations, quand Il vient, pour ainsi dire, se lancer dans son travail de création, est appelé Lui. Dieu, dans le déroulement complet de Son Être, de Sa Grâce et de Son Amour par lesquels Lui devient capable d'être connu par la "raison du cœur" et par conséquent d'être exprimé, est appelé

“vous”. Mais Dieu, dans Sa manifestation suprême, là où la plénitude de Son Être trouve son expression finale dans le dernier de Ses attributs qui embrasse tout, est appelé “Je”. C’est l’étape de la véritable individuation, dans laquelle Dieu, en tant que personne, dit “Je” à Lui-même. Ce Moi divin, ce “Je”, selon les kabbalistes théosophes […] est la *Sh*^{e}*k*^{h}*înâ,* la présence et l’immanence de Dieu dans le tout de la création. C’est le point où l’homme, en atteignant la compréhension la plus profonde de lui-même, remarque la présence de Dieu » (*Les Grands Courants...,* p. 232). Ce texte est capital. Notons que le terme hébraïque qui signifie la présence de Dieu a son équivalent en arabe, c’est la *sakîna* que Jurjâni, dans son *Livre des définitions,* définit ainsi : « C’est la paix (*ṭuma’nîna ; cf. al-nafs al-mutma’inna,* l’âme apaisée, *supra*) que trouve le cœur au moment de la descente du Mystère divin (*al-Ghayb*) ; elle est

une lumière dans le cœur et apporte le repos et la paix à celui qui la voit. C’est là que sont les principes de l’essence de la certitude (^{c}*ayn al-yaqîn*). » La différence est que la *sakîna* est un état du cœur qui résulte de la présence divine (en arabe *ḥaḍra*), car ce terme vient d’une racine qui a le sens à la fois d’être en repos et d’habiter, tandis que la *sh*^{e}*k*^{h}*înâ* est la présence même de Dieu et dans le monde et dans l’homme.

Correspondance des lexiques dans les mystiques juive et musulmane

Il sera curieux de comparer terme à terme les vocabulaires qu’emploient les penseurs juifs et musulmans qui se rattachent à ce type de mystique théosophique. Nous le ferons en partant de la

kabbale et en nous appuyant sur l'ouvrage d'Ernst Müller : *Der Sohar und seine Lehre.* Voici comment il présente l'ensemble des *sephîrôth*. Dans les hauteurs ineffables se tient la plus élevée, la Couronne *(Kether)* en continuité avec l'*En-Sôph* et parfois considérée comme ne faisant qu'un avec lui. À l'autre extrémité, se trouve la *Malkhûth,* le Royaume humain, ou simplement le Royaume. Entre les deux, se trouvent à un premier niveau la Sagesse et l'Intelligence, que nous avons déjà citées ; à un second niveau, l'Amour *(Ḥeśedh)* ou la Grandeur *(Gedhullâ),* la Justice *(Dîn)* ou Puissance *(Gebhûrâ),* la Magnificence *(Tiph'ereth)* ou Miséricorde *(Raḥămîm)* en laquelle se réalise l'harmonie de toutes les *sephîrôth ;* à un troisième niveau, la constance ou persévérance dans l'être *(neṣaḥ)* et la Beauté *(Hôdh) ;* à un quatrième degré, le Fondement *(Yesôdh) ;* on représente parfois cet

ensemble par l'image d'un arbre dont le germe est dans la Couronne et qui s'épanouit dans les productions de la *Malk*^{h}*ût*^{h}. La *Sh*^{e}*k*^{h}*înâ* qui habite le Royaume est le fondement sublime de toute réceptivité à l'Esprit et de toute réception et conception de l'Esprit. Müller fait remarquer que les noms de Grandeur, de Puissance, de Magnificence, de Constance et de Beauté sont réunis dans un seul verset de la Bible (*I, Chroniques,* 29, 11), où il est écrit : « À Toi, Yahveh, la Grandeur, la puissance, la magnificence, la beauté (splendeur) et la constance. » Un peu plus loin, on lit : « À Toi, Yahveh, la Royauté » *(Mamlâḳ*^{h}*â),* qu'il ne faut pas confondre avec le Royaume (les deux notions seront nettement distinguées en Islam). La suite du passage est très intéressante, parce qu'elle parle du don de Dieu qui fait participer les créatures à Ses attributs : « De Toi viennent la richesse et la

gloire. […] Dans Ta main sont la force et la puissance ; c'est à Ta main de donner à toutes choses grandeur et vigueur. »

Enfin Müller met en rapport les noms bibliques de ces *sep*^{h}*îrôt*^{h} avec des Noms propres de Dieu qu'on peut relever en différents passages de la Bible. La Couronne est rapprochée du Nom de *Ehyeh* (Je-Suis ; *cf. Exode* 3,14 : « Voici comment tu parleras aux Enfants d'Israël : *Je-suis* m'a envoyé vers nous. ») ; Yahveh est mis en rapport avec l'Intelligence ; Elohim, avec la Magnificence ; Sabaoth *(Ṣ*^{e}*b*^{h}*â'ôt*^{h}*)* avec la Constance et la Beauté qui vont toujours de pair ; Shaddâi, avec le Fondement ; et Adônâi (mon Seigneur) avec le Royaume de la sphère humaine.

Il est évident qu'on ne peut trouver chez Ibn ^{c}Arabî un système exactement parallèle. D'ailleurs, les différents courants de la kabbale ne

présentent pas des tableaux des *sep^{h}îrôt^{h}* parfaitement identiques. En outre, les réalités que recouvrent des noms correspondants ou identiques quant aux racines ne sont pas toujours situées de la même manière et ne jouent pas toujours un rôle identique. Nous l'avons constaté pour le terme *sh^{e}k^{h}înâ/sakîna.* On en dira autant de la Sagesse *(ḥok^{h}mâ/ḥikma).* La Sagesse, dans la pensée musulmane, n'a pas l'importance qu'elle a dans la pensée juive. Le Coran en effet ne contient rien qui ressemble aux versets des livres sapientiaux. Le mot *ḥikma* désigne un don que Dieu fait aux prophètes et à qui Il veut ; il est en général mis sur le même plan que les livres révélés et les « signes » *(âyât)* de Dieu. Si Dieu est fréquemment appelé Sage *(ḥakim),* il n'est pas dit expressément que la Sagesse réside auprès de Lui. Néanmoins Ibn ^{c}Arabî écrit : « Dieu a une Sagesse qu'il a

cachée dans mon existence et qu'aucun œil ne peut voir » *(Futûḥât,* Livre III, 16e partie, chapitre 23, p. 152, § 124). Il parle de la Sagesse divine *(al-ḥikmat al-ilâhiyya)* qui est dans le monde *(fi'l-*^{c}*âlam),* dans le mouvement des sphères et dans tout mouvement dont aucun n'est vain et en pure perte. Mais c'est surtout en moi qu'elle se cache, et que je dois la découvrir, non pas par les yeux du corps, mais par une illumination *(tajallî)* qui vient de Dieu. Or dans la mystique juive, la Sagesse est également la Torah primordiale, la Lumière primordiale, et il y est question de l'éclat *(zîv)* de la *Sophia* en laquelle sont contenues toutes les essences que la « lumière éclatante » *(ôr bâhir)* fait rayonner, bien que, pour certains kabbalistes, le *ôr bâhir* ne soit pas la *ḥok*^{h}*mâ,* mais la *bînâ,* et pour d'autres la *tip*^{h}*'eret*^{h}. Quoi qu'il en soit des nombreuses nuances de doctrines, on peut conclure

qu’il existe une analogie certaine entre la *ḥokhmâ* et la *ḥikma* dans les deux conceptions mystiques.

La Grandeur *(Ġedhullâ)* peut se comparer au *Jalâl,* la Majesté. Le Coran parle (55,27 et 78) de la Face et du Nom du Seigneur, remplis de Majesté et de Munificence *(dhû’l-Jalâl wa’l-lkrâm).* La Beauté (ou Splendeur) a son équivalent dans l’arabe *Jamâl.* À vrai dire, ce terme n’est pas appliqué à Dieu dans le Coran, non plus que l’adjectif *jamîl* (beau). Les deux termes *Jalâl* et *Jamâl* sont pourtant mis en relation par les mystiques de l’école d’Ibn ʿArabî. Voici ce qu’en dit Jilânî dans son ouvrage, *al-lnsân al-Kâmil :* « La Majesté exprime l’Essence de Dieu en Sa manifestation dans Ses Noms et Ses Attributs tels qu’ils sont en Lui dans leur ensemble. En sa différenciation, la Majesté exprime la Grandeur *(ʿAẓama)* et la Magnitude *(Kibriyâ’),* la Gloire

(Majd) et l'Élévation *(Sanâ')*. Toute beauté appartient à la Majesté, en effet, sa manifestation dans toute sa force s'appelle *Jalâl ;* toute Majesté appartient de même à la Beauté, car c'est dans les principes de sa manifestation aux créatures qu'elle s'appelle *Jamâl*. On dit par suite que toute Beauté a une Majesté, et que toute Majesté a une Beauté : devant les yeux des créatures ne se manifeste à elles, de la Beauté de Dieu, que la Beauté de la Majesté ou la Majesté de la Beauté. Quant à la Beauté en elle-même et à la Majesté en elle-même, personne n'en a la vision que Dieu seul. » Ainsi, comme dans le système de l'arbre des *sep^{h}îrôt^{h},* le jeu de la Majesté et de la Beauté divines assure le passage de l'Absolu à la création par les Noms et les Attributs. Rappelons d'ailleurs qu'il est dit dans le Coran que Dieu a les Noms les plus beaux *(al-asmâ' al-ḥusnâ),* avec emploi d'une autre racine de même sens et qui est coranique. Il est

écrit, par exemple (3,14) : « Auprès de Dieu est la beauté de la retraite » *(ḥusn al-ma'âb),* où le mot *ḥusn* est à peu près synonyme de *jamâl.*

Le terme hébraïque qui signifie la puissance correspond exactement à l'arabe, d'un côté *G*^{e}*b*^{h}*ûrâ,* de l'autre *Jabarût*. *Jabarût* est en relation constante avec *Malakût :* il désigne la Toute-Puissance capable d'exercer la contrainte *(qahr),* alors que l'autre terme désigne la Royauté divine, qu'il faut rapprocher de l'hébreu *Mamlâk*^{h}*a* et non de *Malk*^{h}*ût*^{h}*,* le Royaume (arabe : *Mulk*). *Malakût* apparaît dans le Coran qui parle de la « Royauté du ciel et de la terre » (6,75 ; 7,185) et qui proclame (36,83) : « Gloire à Celui qui a dans la main la Royauté de toutes choses » (*cf.* 23,88). Au contraire, *jabarût* n'est donné que dans les *ḥadîth,* par exemple : « Gloire à Celui qui possède le *Jabarût* et le *Malakût !* » L'ordre dans lequel ces deux termes et les réalités

correspondantes sont pris varie selon les systèmes. Pour Ibn ᶜArabî, le *Malakût* est le monde des Idées archétypiques *(ᶜalâm al-mithâl)* et le *Jabarût* est la puissance qui les imprime dans le monde créé, appelé le Royaume *(Mulk)*. Le Coran affirme à plusieurs reprises que c'est à Dieu qu'appartient le Royaume des cieux et de la terre (2,107 ; 3,189) ; Dieu est Possesseur du Royaume (*Mâlik al-Mulk,* 3,26). C'est ainsi qu'on peut affirmer que le *Mulk* tient, dans la pensée d'Ibn ᶜArabî, la même place que le *Malkʰûtʰ* dans le *Zohar.*

Enfin le terme de *Raḥămîm* (la Miséricorde) est, en hébreu, la traduction exacte de l'arabe *Raḥma.* À ce substantif, répondent, dans la langue du Coran, deux adjectifs, *Raḥmân* et *Rahîm,* couramment appliqué pour qualifier Dieu et qu'il est d'usage de traduire en français par Clément et

Miséricordieux, d'une façon d'ailleurs très approchée. Les docteurs ont beaucoup discuté sur le rapport de ces deux qualificatifs. Ibn ᶜArabî et ses disciples pensent que Dieu, comme *Raḥmân,* donne à tous les possibles leur perfection grâce à la Présence de la totalité de Ses attributs d'où émane l'existence ; ils ont forgé le terme de *Raḥmâniyya* qui correspond assez bien au terme de *Tipʰ'eretʰ,* la Magnificence. Au contraire, comme *Raḥîm,* Dieu donne des perfections spirituelles *(maᶜnawiyya),* telle la Connaissance, aux hommes qui ont la foi en Son unicité. Par suite, la *Raḥmaniyya* est la Providence qui crée et maintient l'harmonie et l'ordre du monde ; la *Raḥma,* comme qualification du *Raḥîm,* est la Providence relative à l'homme et qui pourvoit à son salut.

Nous avons laissé de côté les aspects exclusivement gnostiques de ces doctrines. Ce que nous en avons retenu montre suffisamment qu'elles cherchent toutes à montrer qu'il existe en Dieu une sorte de débordement de l'Essence qui, non seulement crée le monde et l'homme, mais descend en eux, y réside, y porte une lumière divine qui s'y reflète. Cela est particulièrement vrai de l'homme qui a été créé capable de se découvrir, avec l'aide indispensable du Seigneur, comme miroir ou comme image de Dieu. Voilà ce qui fonde l'expérience mystique.

Saint Augustin et saint Paul

Si maintenant nous nous tournons vers le Christianisme, c'est la pensée de saint Augustin qui se présente avec un particulier relief, et on sait quelle fut son influence sur la mystique chrétienne.

On connaît le célèbre passage des *Confessions,* dans lequel, s'adressant à Dieu, il écrit (VII, 9,13) : « Et d'abord, voulant me montrer combien Tu résistes aux superbes, mais combien en revanche Tu donnes de grâce aux humbles, combien grande Ta Miséricorde se fait voir aux hommes par la voie de l'humilité, en ce que Ton Verbe s'est fait chair et a habité parmi les hommes (*Jean,* 1,14), Tu m'as procuré par l'intermédiaire d'un homme enflé d'un immense orgueil, certains livres des platoniciens traduits du grec en latin. Et là, j'ai lu, sinon en ces propres termes, du moins tout à fait dans le même sens, qu'on peut se persuader, par de nombreuses et multiples raisons, qu'au commencement était le Verbe, et que le Verbe était en Dieu, et que le Verbe était Dieu (*Jean,* 1,1). » Saint Augustin cite ici toute la première partie du prologue de l'Évangile de saint Jean, en y insérant cette réflexion : « L'âme de

l'homme, bien qu'elle donne un témoignage de la Lumière, n'est cependant pas la Lumière elle-même. C'est le Verbe, Dieu même, qui est la vraie Lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. » Et il termine en disant : « Mais que le Verbe se soit fait chair et qu'il ait habité parmi nous, je ne l'ai pas trouvé dans ces livres. » Cette opposition entre un donné philosophique, accessible à la raison quoique conforme au texte sacré, et un donné purement religieux qui ne peut que venir d'une révélation et être reçu par la foi, est reprise un peu plus loin en ces termes (*ibid.*, 14) : « Qu'avant tous les temps et au-dessus de tous les temps subsiste immuablement Ton Fils unique qui T'est co-éternel, que les âmes reçoivent quelque chose de Sa plénitude afin de devenir bienheureuses qu'elles soient rénovées par la participation à une Sagesse qui demeure en soi, afin qu'elles soient sages, c'est dans ces livres.

Mais que, selon le temps, Il soit mort pour les impies, que Tu n'aies pas épargné Ton Fils unique, et que Tu l'aies livré pour nous tous, cela ne s'y trouve pas. »

Il est certain qu'Augustin pense à la seconde hypostase, tout en l'interprétant dans un sens chrétien. Le Verbe divin est donc mis sur le plan de l'Intelligence de Plotin, ou peut-être du Logos de Philon. Cette génération du Fils unique est évidemment intérieure à Dieu, et dire que le Verbe est le premier né des créatures, ne signifie pas qu'il est une créature, simplement antérieure aux autres. Il en est donc, *mutatis mutandis,* comme du Grand Nom de Dieu des théosophies juive et musulmane. Mais saint Augustin extirpe tout aussitôt les germes de gnosticisme qu'un tel point de vue pouvait contenir. Il montre bien en quoi le cadre rationnel que lui fournit le plotinisme, même ainsi retouché, reste insuffisant et inopérant quand

il s’agit de la réalité de la vie spirituelle. L’image de la lumière, commune à toutes les formes du platonisme et aux trois révélations monothéistes, cesse d’être un pur symbole destiné à soutenir l’idée d’émanation ou d’épiphanie. Cette lumière devient une personne, le Fils de Dieu, Verbe incarné qui est la voie, la vérité et la vie. Dès lors, tout se simplifie. Les Noms de Dieu, les Attributs, les *sep*^{h}*îrôt*^{h}*,* tout se concentre dans le Christ qui en remplit toutes les fonctions, qui réalise la Présence divine dans le monde et dans l’homme, puisque, ainsi que l’écrit saint Paul : « Si je vis, ce n’est plus moi qui vis, c’est le Christ qui vit en moi » (*Galates,* 2, 20). Toutes les épiphanies divines, à relents plus ou moins gnostiques, se ramènent au seul Christ qui est « l’image du Dieu invisible » (*Colossiens,* 1,15). Il fallait une médiation, entre l’absolu divin et le relatif créaturel, nous l’avons vu. Mais maintenant il n’y a

qu'un unique médiateur, « car c'est en lui que toutes choses ont été créées, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances ; tout a été fait par lui et pour lui » (*ibid.,* 1,16). Par suite, les anges ne sont pas des ordres intermédiaires, comme le veulent les angélologies théosophiques : ils sont des créatures subordonnées au Christ, comme toutes les autres créatures. De nombreux textes de saint Paul illustreraient ce christocentrisme qui est un monocentrisme. Nous citerons deux passages dans lesquels on retrouve plusieurs termes, hérités sans aucun doute de la Bible, sur lesquels le *Zohar* devait bâtir, comme on l'a vu, ses palais célestes, mais qui sont tous rapportés à l'unique Christ. L'un est tiré de la seconde *Épître aux Corinthiens* (4,6) : il y est question de la Gloire du Christ, qui est l'image de

Dieu et qui resplendit dans l'Évangile : « Car Dieu qui a dit : Que la lumière brille du sein des ténèbres, est le Dieu qui a fait resplendir sa clarté dans nos cœurs pour illuminer la connaissance de la Gloire de Dieu qui est sur la face du Christ. » Le second est tiré de l'*Épître aux Éphésiens* (1,4-5, 7-10) : « C'est en lui (le Christ) que le Père nous a choisis dès avant la création du monde (…) nous ayant, dans Son amour, prédestinés à être Ses fils adoptifs par Jésus-Christ […]. C'est en lui que nous avons (…) la rémission des péchés, selon la richesse de Sa Grâce, que Dieu a répandue abondamment sur nous en toute Sagesse et Intelligence… » L'Amour (ἀγάπη) et la Grâce (χάρις) rappellent l'hébreu *ḥeśed*^{h}*,* la Sagesse (σοφία) est la *ḥok*^{h}*'mâ* et l'Intelligence (φρόνησις), la *bînâ.* Mais ici tous ces termes n'interviennent que relativement au Christ. Les analogies subsistent en un certain sens, mais les

éléments comparables sont organisés d'une manière toute différente. On ne peut nier néanmoins une réelle parenté de pensée.

Valeur de l'humilité

Une idée capitale, qui n'est pas chez Plotin, et que saint Augustin souligne, est celle de la valeur, pour ainsi dire ontologique, de l'Humilité. L'homme n'existe réellement, devant Dieu que par elle et en elle. Tous les mystiques monothéistes ont insisté sur ce point essentiel. Certes, on trouve partout des conceptions de l'humilité qui sont purement morales et s'opposent simplement à l'orgueil ; leur danger est de conduire à une dépréciation indue de soi qui est comme un orgueil à rebours. Les valeurs morales sont sujettes à ce genre d'ambiguïté. Mais l'humilité mystique est tout autre chose. Martin Buber, dans son ouvrage

sur le hassidisme, expose l'intéressante doctrine de Ba^cal Shem, pour qui le fait de se rabaisser à l'excès et d'oublier la dignité de l'homme, est une forme « impure » de l'humilité. Est humble en réalité celui qui sent les autres comme lui-même et se sent dans les autres. L'orgueil consiste à s'opposer. « Quand l'homme repose en soi comme en un néant, il n'est limité par rien d'autre ; il est sans limites et Dieu répand en lui Sa Gloire. […] L'humilité dont il est ici question, n'est pas une vertu voulue et exercée. […] Elle n'est rien qu'un être intérieur. Nulle part ne se trouve de contrainte en elle, nulle part un effort pour se plier, se dominer, se déterminer. Elle est sans détour comme un regard d'enfant, simple comme des paroles d'enfant » (p. 160).

On ne trouve pas de déclaration aussi nette dans la mystique musulmane. Néanmoins l'importance de l'humilité comme réalité existentielle est bien

mise en évidence par ce *ḥadîth* du Prophète : « N'entrera pas au paradis celui qui a dans le cœur le poids d'un grain d'orgueil ; et n'entrera pas en enfer celui qui a dans le cœur le poids d'un grain de foi », la foi étant ici donnée comme impliquant l'humilité. Qusharyî rapporte l'opinion selon laquelle « la grandeur est dans l'humilité : celui qui la cherche dans l'orgueil, ne la trouve pas ». Ibrâhîm b. Shaybân disait également que « la noblesse est dans l'humilité ». Or, pour les Arabes, la noblesse *(sharaf)* concerne réellement l'être personnel et ne se réduit pas à une simple vertu.

Mais, avec le Christianisme et son christocentrisme, la valeur d'humilité, comme l'a bien senti Augustin, prend un relief saisissant. En effet, le Christ devient l'exemple vivant de l'humilité, ainsi que cela ressort de l'enseignement de saint Paul. « Ayez en vous la disposition

d'esprit qui est dans le Christ Jésus, lui qui, existant dans la Forme de Dieu, n'a pas jugé que le fait d'être égal à Dieu était un bien jalousement gardé (ἁρπαγμόν), mais a fait le vide (ἐκένωσεν) en lui-même, prenant la forme de l'esclave… » (*Philippiens,* 2,5-7). Que signifie l'exemplarité de l'Incarnation, relativement à la nature de l'humilité ? L'être divin du Christ lui appartient de droit. Pourtant il s'est « vidé » (c'est le sens propre du verbe κενῶ) de sa Majesté, pour s'humilier jusqu'à prendre forme humaine afin de sauver les hommes. Au contraire c'est, de la part de l'homme, une prise de possession indue (ὰρΠγμόν) que de s'attacher à son être comme si c'était son bien propre, et de s'en glorifier comme s'il en était le principe et le maître digne de louanges. L'homme appartient à Dieu, corps et âme, et il doit reconnaître cette appartenance en se « vidant » pour sa part, de cette possession, qu'il

tend à retenir injustement. Mais, tandis que le Christ se « vide » de la Majesté divine pour faire place en lui à l'humanité qu'il assume, l'homme doit se vider de son moi orgueilleux et suffisant, pour se retrouver assumé par le Christ dans l'adoption du Père. Les passages de saint Paul cités plus haut le montrent clairement. Nous pouvons y ajouter ces versets tirés de l'*Épître aux Éphésiens* (2, 4 sq.) : « Mais Dieu, qui est riche en Miséricorde, à cause du grand amour dont Il nous a aimés, et alors que nous étions morts par nos offenses, nous a rendus vivants avec le Christ. […] Car c'est par la Grâce que vous êtes sauvés […], c'est par le don de Dieu. […] Car nous sommes Son ouvrage, ayant été créés en Jésus Christ… ». On comprend donc que tout homme trouve son être véritable, tel que Dieu le veut, en Jésus-Christ, un peu comme l'individu de Plotin découvrait l'intelligible de son « moi » dans l'Intelligence.

Inutile d’insister sur les différences qui sautent aux yeux et que saint Augustin a justement mises en lumière.

Dialectique du plein et du vide

Mais nous découvrons, dans la doctrine de saint Paul à propos du Christ, une sorte de dialectique existentielle du plein et du vide. En effet, « il a plu (au Père) que toute plénitude habite en lui » (*Colossiens,* 1,19). Quelle est cette plénitude (πλήρωμα) ? On peut d’abord penser que c’est l’ensemble des êtres qui sont créés en lui, par lui et pour lui. C’est vers cette interprétation que fait pencher le contexte : « … et Il a voulu par lui réconcilier toutes choses avec Lui-même », du fait que Son Fils les assumait. Mais il est dit un peu

plus loin (*ibid.,* 2,2-3) que Paul veut affermir les fidèles « dans la charité, dans tous les trésors d'une intelligence parfaitement éclairée, dans une plus grande connaissance du mystère divin qui est le Christ, en qui sont renfermés tous les trésors de la Sagesse et de la Science ». Il serait alors question de la plénitude des attributs divins. Cette seconde explication, qui n'écarte d'ailleurs pas la première, est pour nous plus satisfaisante. Le Christ a fait le vide en lui, tout en conservant la plénitude de la divinité. C'est parce qu'il est Dieu qu'il peut réaliser cette *coïncidentia oppositorum* dont tous les théologiens ont parlé. Mais ce qui passe au premier plan, ce n'est plus le problème philosophique de l'union de la personne divine avec une personne humaine ; le mystère de l'Incarnation revêt pour les mystiques chrétiens une signification d'une tout autre portée. C'est l'Incarnation qui rend possible la vie mystique et

qui fonde l'expérience mystique. Le Christ a déjà réalisé ce qu'il appelle les hommes à réaliser pour eux-mêmes en lui. L'union que les théologiens appellent « union hypostatique » (de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ) est le prototype de toute union mystique. Tous les spirituels, dans les trois monothéismes, sont d'accord pour reconnaître que l'homme ne peut réaliser une telle union par ses propres forces et qu'il ne peut par lui-même et par une libre décision, faire l'assaut de la divinité. Une semblable entreprise serait d'une outrecuidance profanatrice. Même dans la mythologie païenne, les Titans qui voulurent escalader le Ciel furent foudroyés par Zeus. Il faut donc que l'initiative en revienne à Dieu. Dans le Christianisme, Dieu prédestine les hommes à s'unir à Dieu dans le Christ et par lui, en vertu de Son immense Miséricorde, de Son immense Amour et de Sa

Grâce. Dans le Judaïsme, c'est en Israël que cet Amour s'effectue. Dans l'Islam, Dieu accorde Son bienfait et Son secours à qui Il veut. Mais, dans les trois cas, ce Dieu qui se tourne vers l'homme par une démarche (ou une grâce) prévenante ne saurait s'identifier et se réduire totalement à l'Être absolu, isolé en soi, à l'Un transcendant, ineffable et inaccessible dont nous avons parlé. En un mot, si Dieu, en Sa transcendance parfaite, est un néant pour nous, si, en notre misère ontologique, nous sommes un néant pour lui, comment une union entre nous et Lui est-elle pensable, et que pouvons-nous attendre d'une ascèse qui nous confirmerait dans notre néant ?

Par suite l'humilité devient une véritable forme de vie. Elle consiste, non pas à se mépriser, à se considérer comme vil (ce qui serait faire injure à Dieu) et à se complaire dans un néant imaginaire, car l'homme n'est pas rien puisque Dieu l'a créé et

distingué parmi toutes Ses créatures, ainsi que l'enseignent tous les Livres révélés. L'humilité consiste à sentir profondément qu'on n'est rien en soi, qu'on n'existe pas par soi et pour soi, mais que l'on est en Dieu, par Dieu et pour Dieu. Il est vrai que l'homme, hors de Dieu, n'est rien, et c'est justement pourquoi se vautrer dans l'ascèse du néant, ce n'est pas se rapprocher de Dieu, c'est au contraire s'installer loin de Lui. Être humble est par conséquent associer son vide à la plénitude de Dieu. Le mystique vit cette association, ce qui fait qu'en s'unissant à Dieu, il ne cesse pas d'être une créature. Ainsi est évité le panthéisme. Pour le Chrétien, comme l'a bien marqué saint Augustin, cette vie d'humilité est fondée dans le Christ qui possède la plénitude de Dieu et qui s'est vidé de la Majesté divine pour prendre la nature humaine, associant ainsi ce qui logiquement paraît incompatible, le plein et le vide. Mais quoi qu'il

en soit, toutes les mystiques monothéistes sont engagées dans cette dialectique et la conduisent de façons analogiquement comparables.

Les « voyages » mystiques vers la Lumière

Il existe donc un être qui répond de chaque individu humain. La cause qui nous constitue ce que nous sommes n'est pas un ensemble d'accidents relevant de la matière et auxquels s'ajouterait l'idée d'homme, la « forme » sous laquelle ils seraient réunis en un individu destiné à disparaître sans laisser de traces. Notre moi le plus profond est pré-éternellement ancré dans le Logos, chaque système concevant ce Logos à sa manière, tout en lui faisant jouer le même rôle selon des analogies de fonction. Redécouvrir ce

moi dans l'être qui le fait exister et subsister, telle est la fin de l'aventure mystique, telle que la conçoivent les trois monothéismes. Selon la philosophie platonicienne et néoplatonicienne qui les inspire, la voie à suivre est une voie ascendante. Plotin (I, III, 1) parle d'une double ascension de l'âme : la première, semblable à celle que décrit Platon dans *Le Banquet* et le *Phèdre,* part des choses « d'en bas » (άπὸ τῶν κάτω), c'est-à-dire qu'elle est un voyage (πορεία) du sensible vers l'intelligible ; la seconde concerne ceux qui sont déjà parvenus dans l'intelligible, « ceux dont la destinée est de progresser dans le monde intelligible alors qu'ils y ont pour ainsi dire imprimé leur trace, jusqu'à ce qu'ils aient atteint le terme ultime de ce lieu ; et le but final de ce voyage se trouve touché quand on est arrivé au plus haut degré de l'intelligible (ἐπ' ἄκρῳ τῳ νοητῳ) ». Il est curieux de noter que

l'image du voyage vers Dieu et du voyage en Dieu qu'utilise Ibn ^{c}Arabî est déjà chez Plotin. Quel est ce sommet jusqu'auquel il faut s'élever ? Comme pour Platon, c'est le Bien : « Il faut donc remonter vers le Bien que toute âme désire » (I, IV, 7). L'âme fait alors retour à son origine. « Ainsi donc il faut habituer cette âme à voir d'abord les belles occupations, puis les belles œuvres, non pas toutes celles que les arts réalisent, mais celles que font les hommes appelés bons. Regarde ensuite l'âme de ceux qui créent de belles œuvres. Comment pourrais-tu donc regarder une âme et voir quelle beauté est la sienne ? Reviens à toi-même et vois. Si tu ne te vois pas beau, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit être belle : ici il retranche ; là il gratte ; là il polit ; là il dégage une ligne pure jusqu'à ce qu'il ait fait apparaître un beau visage dans la statue. Ainsi, toi de même, enlève tout ce qui est superflu ; redresse tout ce qui est tordu ;

dégageant ce qui est recouvert de ténèbres, travaille à le rendre brillant et ne cesse pas de façonner ta propre statue jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu brille à tes yeux, jusqu'à ce que tu voies la simplicité du cœur (σωφροσύνη) établie sur un fondement sacré. Si tu arrives à être ainsi et que tu voies cela, si tu vis en toute pureté avec toi-même sans rien garder qui fasse obstacle à ce qu'ainsi tu deviennes un, sans avoir rien d'autre avec toi qui te soit ultérieurement mêlé, mais n'étant toi-même tout entier que lumière véritable […], si tu en arrives là, tu peux te voir toi-même, étant désormais devenu regard… » (I, IV, 9).

L'initiative prévenante de Dieu

Ce texte de Plotin est d’une importance considérable. Dans l’ensemble, il décrit bien la démarche que feront les mystiques monothéistes : eux aussi parleront, sinon d’une ascension vers l’intelligible, du moins d’une ascension vers Dieu, d’un itinéraire vers Dieu. Ils parleront également d’une purification de l’âme par l’ascèse : c’est la vie purgative, selon le vocabulaire chrétien. Ils introduiront même, nous l’avons vu, l’idée de la Beauté divine, et évidemment celle de la splendeur et de la lumière divines. Devenir un pur regard dans la contemplation de Dieu, sans qu’aucune souillure de l’œil spirituel ne le trouble, est leur idéal. Mais il y a pour tous une différence fondamentale qui les sépare de Plotin, malgré tout ce qu’ils lui empruntent, directement ou indirectement, pour s’exprimer : c’est que cette marche n’est pas conduite par une recherche humaine et un effort humain. Elle est une réponse à

un appel divin et elle est commandée par le secours ou la grâce de Dieu. C'est en cela qu'apparaît la marque profonde de toute foi monothéiste. La Bible enseigne à reconnaître l'initiative de Dieu. Ainsi est-il écrit (*Isaïe,* 26,12) : « Yahveh ! Tu nous donnes la paix, car toutes nos œuvres mêmes, c'est Toi qui les fais pour nous *(kî gam kol ma*^{c}*asênû pâ*^{c}*altâ lânû).* » Et on peut tourner contre les purs philosophes cette malédiction (*ibid.,* 5,21) : « Malheur à ceux qui sont sages à leurs propres yeux et intelligents à leur propre sens ! » Dans le Christianisme, l'affirmation de l'initiative divine est constante. L'enseignement de saint Jean est explicite : « L'amour de Dieu s'est manifesté en nous en ce qu'Il a envoyé Son fils unique dans le monde pour que nous vivions par lui. Et cet amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons fait acte d'amour de Dieu, mais que c'est Lui qui nous a

aimés » (*Épître* I, 4,9-10). Même ce qui paraît être un don libre et généreux de la part de l'homme reste sans effet et tourne court : quand saint Pierre dit au Christ qu'il donnera sa vie pour lui, Jésus lui répond (*Jean,* 13,38) : « Tu donneras ta vie pour moi ! En vérité, en vérité, je te le dis : le coq ne chantera pas avant que tu ne m'aies renié trois fois. » Et saint Jacques écrit (1,17) : « Toute largesse bienfaisante, tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des lumières en qui il n'y a ni changement, ni ombre de vicissitude. » Il ne sera pas sans intérêt de comparer les paroles par lesquelles Plotin encourage l'homme à faire effort de purification, avec le texte du *Veni, Sancte Spiritus,* de la liturgie de la Pentecôte. Plotin disait à son disciple : « Enlève tout ce qui est superflu, redresse tout ce qui est tordu ; dégageant tout ce qui est recouvert de ténèbres, travaille à le rendre brillant […] jusqu'à ce que l'éclat divin de

la vertu brille à tes yeux. » Au contraire, mais avec des images semblables, les Chrétiens chantent dans l'hymne : « Viens, Esprit-Saint, et fais jaillir des cieux le rayonnement de Ta lumière […] Viens, Lumière des cœurs […] Lave ce qui est souillé ; arrose ce qui est desséché ; panse ce qui est blessé ; fléchis ce qui est rigide ; réchauffe ce qui est glacé ; redresse ce qui est dévié. » La juxtaposition des deux textes parle d'elle-même.

En Islam, nous avons déjà vu que les états mystiques *(aḥwâl)* sont considérés comme de purs dons de Dieu, indépendants de tout effort humain. Si l'homme aime Dieu, c'est que Dieu l'aime ; s'il se tourne vers Dieu par le repentir, c'est que Dieu Se tourne d'abord vers lui ; s'il se souvient de Dieu, c'est que Dieu Se souvient le premier de Lui. Mais il n'y a rien de plus étonnant sur ce thème que ce qu'a écrit, au Xe siècle, le grand penseur Abû Ḥayyân al-Tawḥîdî dans son recueil

d'invocations à Dieu, *al-Ishârât al-Ilâhiyya :* « O mon Dieu ! Sois pour nous, si nous ne sommes pas pour nous-mêmes. » En disant : « Sois pour nous *(kun lanâ)* », Tawhîdî reprend comme prière *(du*ᶜ*â')* l'impératif qu'emploie Dieu pour donner existence aux créatures. Il nous a créés afin que nous l'adorions (*cf. Coran,* 51,56). Mais nous ne pouvons L'adorer, c'est-à-dire être pour Lui en Le servant (le verbe ᶜ*abada* signifie à la fois adorer et servir) que si d'abord Il est pour nous. Tout du côté de l'homme est négatif, ou se tourne en négativité : « Il n'y a pas de souvenir que ne trahisse l'oubli ; il n'y a pas d'amour que ne dissipe le divertissement ; il n'y a pas d'état qui ne tende constamment à s'écrouler ; il n'y a pas de grandeur qui n'aboutisse à l'avilissement. » Ce que l'homme porte en lui est un « poids qui l'alourdit » et le fait descendre loin de Dieu. Aussi Tawḥîdî s'écrie-t-il : « Tu nous es plus convenable

que nous-mêmes. Quand nous avons peur de Toi, mêle à notre peur de Toi notre espérance en Toi. Quand nous sommes vaincus par le désespoir qui nous est inspiré par Toi, reçois-le en échange de l’espoir en Toi ! Dans notre mouvement pour nous tourner vers Toi, annonce-nous la bonne nouvelle de l’arrivée jusqu’à Toi ! » La *du*^{c}*â’* est une prière de demande du secours divin, et elle est entièrement inspirée par Dieu. Par elle, l’existence humaine se stabilise, car en elle l’action bienfaisante de Dieu s’intensifie. « Tu as donné réalité aux espoirs que nous avons en la protection de la Demeure de Ta Puissance ; Tu as confirmé notre espérance par la faveur que déjà Tu nous as faite, car Tu es le Généreux *(al-Jawâd) ;* Tu donnes sans qu’on T’en prie ; combien seras-Tu donc généreux quand on Te prie ! Tu es le Dispensateur des biens, alors qu’on ne Te demande rien ; combien le seras-Tu quand on Te les

demande ! » Et voici tout un enchaînement de prières qui marque les étapes de la marche vers Dieu : « O mon Dieu ! de même que Tu nous as en Ta possession, sois bon envers nous ; et quand Tu auras été bon avec nous, affranchis-nous ; et quand Tu nous auras affranchis, accueille-nous ; et quand Tu nous auras accueillis, alors sois pour nous *(kun lanâ) ;* et quand Tu auras été pour nous, alors sois avec nous *(kun ma*^{c}*anâ) ;* et quand Tu auras été avec nous, alors c'est Toi, Toi, le Maître de la Louange ! »

Dans cette quête de l'existence véritable et de tous les bienfaits qui l'accompagnent, c'est en réalité Dieu qui prépare tout d'avance pour l'homme : en cela résident la bonté et la justice de Dieu : « Il est pour toi plus bienveillant que tu ne l'es pour toi-même ; Il est ami de toi plus que tu ne l'es de toi-même ; Il a plus de tendresse de cœur pour toi que tu n'en as pour toi-même. Il t'a voulu

(ou aimé : *arâdaka*) avant que tu ne L'aimes ; Il t'a répondu avant que tu ne L'invoques ; c'est Lui qui t'a assisté, avant que tu ne Lui demandes Son secours. » La prévenance divine est d'ailleurs liée à une idée qui évoque la doctrine plotinienne de l'existence en Dieu de l'intelligible de chaque individu. Il est dit dans le Coran (33,72) : « Nous avons proposé le dépôt (de la foi : *amâna*) aux cieux, à la terre et aux montagnes ; ils ont refusé de le porter et s'en sont gardés avec crainte. Et l'Homme s'en est chargé. » Tawḥîdî fait, sur ce verset, les réflexions que voici : « Par Dieu ! C'était un dépôt sublime. Il existait d'avance pour toi, de la part de Dieu, alors que tu n'étais que dispersion dans la poussière et qu'aucune forme ne t'avait encore réuni en un tout ; tu n'avais aucun nom d'imposé ; on ne te connaissait aucune réalité individuelle ; on ne parlait pas de toi ; aucun espace ne t'enveloppait, aucun œil ne pouvait te

voir pour te décrire ; aucun temps ne passait sur toi. Et toi, tu étais dans le Monde de la Royauté divine (*malakût*), dans le mystère de Dieu, fixé en Sa science, dépouillé et abandonné de tout sauf de Sa volonté de décret (*mashî'a*). Tu étais formé à Le connaître ; tu étais visible dans le choix de Dieu, capable de répondre à Son appel ? Que tu es donc heureux, Homme ! Car c'est la Providence éternelle de ton Seigneur généreux qui t'a assisté avant que tu ne t'assistes toi-même, et qui t'a aidé par ce que ton désir ne pouvait atteindre. »

Le but de la recherche mystique est donc pour Tawḥîdî de trouver en Dieu l'existence véritable. C'est d'ailleurs celui de tous les mystiques monothéistes. Or, en arabe, le verbe d'où est tiré le mot « existence » (*wujûd*) est de la racine trilitère *WJD* qui a le sens primitif de trouver. Exister, c'est « être trouvé » (*wujida*). Aussi, après s'être écrié : « Que Dieu est sublime en Son

être-cherché et en son être-trouvé ! » *(*^{c}*azza maṭlûb*^{an} *wa mawjûd*^{an}*),* Tawḥîdî écrit : « O mon Dieu ! Comment pouvons-nous Te chercher, alors qu'avant toute recherche Tu es trouvé (et existant : *mawjûd*) ? Et comment Te trouverions-nous, alors qu'après la recherche, Tu es perdu ? non pas perdu pour l'œil, mais perdu aux yeux ; non pas trouvé par l'esprit (^{c}aql), mais trouvé par un don fait à l'esprit. » En effet, quand l'homme prend l'initiative de Le chercher, Il se dérobe aux yeux : ce ne sont pas nos yeux qui, après L'avoir trouvé, Le perdent de vue ; c'est Lui qui, dans notre recherche même, Se rend introuvable, car notre désir de Le trouver ne saurait avoir de prise sur Lui. Dieu nous devance donc : Il se donne comme trouvé avant que nous le cherchions, et nous ne Le cherchons que parce qu'Il est déjà trouvé. Comment ne pas penser à ces paroles que Pascal,

dans les *Pensées,* met dans la bouche du Christ : « Console-toi ; tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé » ? Évidemment, Pascal étant chrétien, réfléchit selon une vision christocentrique, si bien que la prévenance de Dieu se manifeste de façon particulièrement vive et sensible au moment culminant de la Passion du Christ : « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. » Quelle garantie d'existence pour l'homme que de savoir qu'il a été dans la pensée du Rédempteur à l'heure même de la Rédemption ! Mais revenons à Tawḥîdî pour une dernière citation : « Tu es existant (on peut Te trouver), en toute chose, non comme existe ce qui dure et a besoin de Toi, mais comme Tu existes, Toi ; personne ne Te trouve si ce n'est Toi, et celui qui trouve pour Toi, et celui qui trouve par Toi, et celui qui trouve à partir de Toi : celui qui trouve par Toi, parce que sa réalité

concrète existe (se trouve être) par Toi ; celui qui trouve pour Toi, parce que son acte de trouver n'a d'existence (ne se trouve être) qu'en se rapportant à Toi ; celui qui trouve à partir de Toi, parce que ce par quoi il trouve ce qu'il trouve, n'existe (ne se trouve être) qu'à partir de Toi, en provenance de Toi. » On ne peut exprimer avec plus de force l'idée de la prévenance et de l'initiative divines.

Cette idée, on la trouve dans la Bible. Dieu dit au prophète Jérémie (1,5) : « Avant de te former dans le ventre de ta mère, Je t'ai connu, et avant que tu sortisses de son sein, Je t'ai consacré. » Toutes ces citations montrent à l'évidence que ces différentes conceptions mystiques, dans les trois monothéismes, participent d'un même idéal spirituel dont l'expression s'inspire d'une certaine philosophie plotinienne d'une part, et d'autre part de dogmes particuliers auxquels est due leur diversité.

Le semblable connu par le semblable

Il ne faudrait pas non plus oublier l'influence sur la réflexion d'un vieil axiome selon lequel le semblable ne peut être connu que par le semblable. Voici la forme qu'il prend chez Plotin : « Jamais un œil ne saurait voir le soleil sans être devenu semblable au soleil (ἡλιοειδής), et l'âme ne peut, elle non plus, voir le Beau, si elle n'est pas devenue belle. Deviens donc d'abord tout entier semblable à Dieu (θεοειδής) et tout entier beau, si tu veux contempler Dieu et le Beau » (*ibid.*). La considération esthétique de la beauté de la création comme reflet de la Beauté de Dieu n'est pas étrangère aux modes de l'expression mystique. Par suite la voie du mysticisme religieux et celle de ce qu'on a appelé le « mysticisme spéculatif » présentent entre elles un parallélisme certain.

D’ailleurs ce mysticisme spéculatif ne laissait pas de se colorer, chez Plotin, de sentiments religieux, quoiqu’il s’agisse pour lui d’une religion païenne. « Le désir qui se porte vers le Beau est désirable lui aussi comme un bien. Mais l’acquisition du Beau est réservée à ceux qui se portent vers le haut, se convertissent et se dépouillent de ce que nous revêtons en descendant ici-bas, de même que ceux qui s’avancent vers le sanctuaire des temples, doivent se purifier, déposer leurs vêtements anciens et se présenter sans parure » (I, VI, 7). Philon n’avait pas hésité à employer le vocabulaire des Mystères païens pour parler de certaines valeurs bibliques. Il ne faut pas s’étonner que les mystiques juifs, chrétiens et musulmans puissent se servir d’un langage plotinien pour communiquer l’expérience qu’ils font de la marche vers leur Dieu.

En outre, il apparaît dans le texte cité plus haut une idée dont les mystiques feront grand cas : c'est que l'âme doit être unifiée pour pouvoir aller à Dieu. Il y a toujours un écran entre nous-mêmes, tels que nous nous appréhendons à travers les affections multiples qui nous tiraillent en tous sens, et la réalité véritable de notre être qui doit être une, comme est une toute existence authentique. Telle est la *sôphrosunè,* terme que nous avons traduit en tenant compte d'une étymologie qui en fait le composé de σῶς et de φρῆν, avec le sens de : cœur intact. Nous l'avons donc rendu par « simplicité du cœur » en entendant par là le bon état d'un cœur qui a conservé sa pureté et son innocence originelles, à l'abri de toute profanation et de toute détérioration. L'idéal de la simplicité du cœur est d'ailleurs lié à celui de la sincérité, dont nous avons parlé à propos de l'*ikhlâṣ* des mystiques musulmans.

Mais la sincérité, pour les penseurs religieux, ne va pas sans humilité, ne serait-ce que du fait que l'orgueilleux s'estime plus qu'il ne vaut réellement. Or cette humilité est totalement absente des conceptions grecques. L'adjectif ταπεινός qui signifie « humble » dans le sens que nous avons dit en commentant saint Augustin se rencontre chez les évangélistes et chez saint Paul avec se sens. Mais dans la littérature non chrétienne il a une tout autre valeur : il indique souvent la bassesse d'extraction. C'est le cas d'un passage de Plotin où il est associé à ἰδιώτης, un homme du vulgaire, et à μέτριος, un homme de condition moyenne. Plotin explique en cet endroit que l'infatuation (αὐθάδεια) peut être le fait de gens très ordinaires. Il n'y a là rien de commun avec l'humilité. Chez Platon, cette épithète indique la modestie, au sens de mesure. Elle est par exemple associée à κεκόσμενος (*Lois,* IV, 716a4) qui signifie « rangé,

bien ordonné ». Nulle part il n’est question d’une humilité devant Dieu qui serait un mode d’être. Si, chez les Tragiques, les dieux (ou les destins) punissent l’orgueilleux, c’est parce qu’il viole l’ordre hiérarchique de l’univers. Agamemnon, dans la tragédie d’Eschyle, revenant vainqueur de la guerre de Troie, se glorifie tout en remerciant les dieux. « C’est aux dieux que nous devons une gratitude fidèle, si nous avons tiré du rapt (d’Hélène) une vengeance sans mesure. » Il n’y a là aucune humilité. Néanmoins, quand Clytemnestre veut qu’il entre au palais en foulant un tapis de pourpre, il lui dit : « Ce sont les dieux qu’il faut honorer de la sorte […]. Je veux être honoré en homme, non en Dieu. » Il ne fait que revendiquer avec fierté sa condition d’homme, et cette volonté de rester à sa place ne va pas sans impliquer une affirmation de soi en face des dieux. On rend aux dieux l’hommage qu’on leur doit, puis

on est quitte, ce qui est une forme raffinée de l'orgueil. Saint Augustin a donc eu raison d'insister sur l'humilité comme valeur religieuse absente des modèles grecs.

Nous avons relevé l'idée d'une unification de soi-même. Or Plotin (V, IX, 1) parle aussi d'une ascension vers l'Un en précisant bien qu'il s'agit de l'Un réellement un (ἀναγωγή[...]εἰς ἓν καὶ ἀληθῶς ἕν), non vers l'un qui n'est que l'unité d'une multiplicité, fût-ce l'unité des Idées dans l'Intelligence. Nous allons ici retrouver des considérations que nous avons faites à propos de l'intelligence de la foi en un Dieu unique pensé comme l'absolument Un. Peut-on, dans la contemplation, aller au-delà de l'Intelligence où se trouve notre moi intelligible ? Jusqu'ici nous avons parlé de ce que les Chrétiens appellent vie purgative et vie illuminative. Nous abordons maintenant le mystère de la vie unitive.

La vie unitive

Platon, dans *La République,* déclare que le Bien est au-delà de l'essence (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), c'est-à-dire au-delà des Intelligibles. Plotin introduit également le Bien, dont il parle dans les mêmes termes que de l'Un : Il n'a rien dont on puisse le qualifier : « Ne possédant rien, c'est par le fait qu'il ne possède rien qu'il est le Bien. Si on lui ajoutait quoi que ce soit, une essence, une intelligence, une beauté, on lui supprimerait par cette adjonction la réalité d'être le Bien » (V, V, 13). « S'il ne possède rien, il est seul (μόνον), à l'écart (ἔρημον) de toutes les autres choses » *(ibid.).* Dans ces conditions, celui qui sera élevé jusqu'à s'unir à l'Un ou au Bien, sera incapable de parler de son expérience. À ce niveau de contemplation, les mystiques ne pourront qu'employer un langage très approximatif et tout à

fait inadéquat, qui souvent les trahira. Plotin lui-même écrit : « Mais nous, le mal que nous avons à nous exprimer nous laisse incertains de ce qu'il faut dire, car nous parlons de l'ineffable » (V, VI). En effet, il ne s'agit plus d'une contemplation intellectuelle, ou spirituelle, mais comme l'écrit E. Bréhier, dans son *Histoire de la philosophie* (I, 2, p. 465) : « C'est une espèce de contact, tout à fait ineffable, où l'on ne peut même plus parler d'un sujet connaissant et d'un objet connu, où cette dualité même est supprimée, où l'unification est complète. » Le modèle plotinien engage donc les mystiques qui s'en inspirent, dans le domaine de l'inexprimable. On touche ici au problème de l'extase. Ce terme suppose que le contemplatif est tiré hors de lui, transporté, transposé. Mais alors que devient-il dans son extase ? Ne se perd-il pas dans un Absolu où son être ne saurait subsister comme tel ? Son individualité personnelle

n'aurait-elle été qu'une illusion ? Mais est-il possible qu'elle soit illusoire si elle est garantie par un intelligible dans l'Intelligence ? En termes religieux, est-il possible que cet homme à qui Dieu parle, que Dieu a créé pour L'amener à L'adorer, ait pour vocation de s'anéantir en Lui ? Est-il possible que la perfection de l'adoration soit dans la disparition de l'adorateur et de l'Adoré ? Est-ce que l'expérience mystique suprême vers laquelle se sont acheminés les mystiques monothéistes doit s'achever dans une sorte de *brahman* que Masson-Oursel qualifiait de « formes neutres » et de « forces anonymes », ou encore de *nirvâna.* La vérité serait-elle alors dans un hindouisme ou un bouddhisme qui nient le Dieu personnel des trois révélations monothéistes ? Question grave qu'il nous faut examiner. Elle touche à l'accusation de panthéisme dont plusieurs mystiques juifs, chrétiens ou musulmans ont été les victimes sans

qu'il soit facile, voire possible, de trancher avec certitude.

Chez les Juifs, le terme de *d^{e}b^{h}eqût^{h},* d'une racine qui signifie, nous l'avons vu, « s'attacher, se joindre », a pris le sens de communion intime et étroite avec Dieu. Mais tandis que, pour Nahmanide, il s'agit de la communion avec la dernière des dix *sep^{h}îrôt^{h},* pour Ezra b. Salomon, il s'agit de la communion avec le Néant. G. Scholem écrit à ce sujet (*Le Messianisme juif,* p. 306) : « C'est là certainement un degré beaucoup plus élevé que la communion avec la *Sh^{e}k^{h}înâ,* le Néant étant la profondeur de la divinité la plus cachée que la contemplation puisse entrevoir. » Mais cela n'a évidemment aucun sens, s'il s'agit du Néant absolu, voire d'un Absolu indifférencié équivalent pour le contemplatif au Néant. Pourrait-on d'ailleurs parler encore de

contemplation ? On ne saurait contempler le Néant, mais on peut contempler un Être qui est un néant d'expression, qui ravit à celui qui Le contemple le souffle et la parole. Il y a un autre terme, *yiḥûd,* l'unification, dont « il n'est pas facile de déterminer ce qu'il signifie », dit Scholem (*ibid.,* p. 315). C'est parfois la concentration de l'esprit par laquelle il s'unifie. C'est parfois la concentration sur la « racine » de la Torah. Dans ce dernier cas, l'homme « ne devient pas Dieu, mais il devient "uni" à Lui suivant un processus dans lequel le cœur de son propre être est relié avec le cœur de toutes choses » (*ibid.,* p. 316). Mais pour Ba^{c}al Shem le *yiḥûd* est accompli par la *d^{e}b^{h}eqût^{h}* et « transforme l'Ego *(anî)* en Néant *(ain)* » ; on a ici l'exemple d'un jeu sur les lettres, fréquent chez les Juifs comme chez les Musulmans ésotériques. Mais la question est de savoir quelle portée il faut donner à une telle expression. Dans

ces conditions, la conclusion de G. Scholem qui distingue « communion » et « union », nous semble la plus judicieuse : « En fixant toute son attention sur Dieu, la pensée, plongée dans la contemplation de la lumière ineffable, perd sa consistance propre d'acte intellectuel. Dans la *d*^{e}*b*^{h}*eqût*^{h}*,* la pensée devient affectivité ; si je peux me permettre d'employer cette expression, elle est dé-intellectualisée. En d'autres termes, la perception acquise par l'acte de *d*^{e}*b*^{h}*eqût*^{h} n'a pas de contenu rationnel et intellectuel ; étant de caractère essentiellement intérieur et affectif, elle ne peut pas être traduite en termes rationnels. » En somme, la contemplation, à ce niveau, atteint le Dieu sensible au cœur de Pascal.

Il n'en reste pas moins vrai que le panthéisme hante, pour le moins la kabbale juive, dans la mesure même où le seul sens qu'on puisse raisonnablement donner à ce terme repose sur

l’idée d’une émanation de tout ce qui existe à partir de Dieu, à l’opposé de l’idée de création *ex nihilo*. Le *Zohar* a été particulièrement marqué par le panthéisme ainsi conçu. Mais il nous faut rappeler la doctrine du *Ṣimṣûm* d’Isaac Luria dont la profonde originalité « a agi comme un contrepoids au panthéisme qui, dans l’opinion de quelques savants, est impliqué par la théorie de l’émanation », ainsi que l’écrit G. Scholem (*Les Grands Courants,* p. 279). Et il poursuit : « Non seulement, il y a un résidu de la manifestation divine en chaque être, mais sous l’aspect du *Ṣimṣûm,* celui-ci acquiert aussi une réalité propre qui le garantit contre le danger de dissolution dans l’être non individuel du divin. » En effet, dans un premier « temps », Dieu se retire en Lui-même par une sorte d’Exil « comme si Lui-même s’était banni de Son tout dans une profonde réclusion » *(ibid.)*. Par cet acte de limitation, apparaît l’espace

primordial de Sa propre création où, dans un second « temps », Dieu envoie la lumière de Sa révélation et Se manifeste comme Dieu créateur. Dans cet « espace », chaque être a sa place assignée et peut rencontrer Dieu, contempler Sa lumière, sans cesser d'être lui-même. Il y a là une dialectique de l'Exil et de la Présence, grâce à laquelle Dieu peut se dévoiler à l'homme sans l'anéantir. Cette dialectique évoque, *mutatis mutandis,* celle du vide et de la plénitude dont nous parlions à propos du Christ.

En Islam, on trouve deux termes autour desquels se concentre le problème de l'expérience mystique finale : *ittiṣâl,* qui signifie l'attachement, la conjonction, et *ittiḥâd* qui signifie l'union. L'*ittiṣâl* est défini par la rupture *(inqiṭâc)* avec tout ce qui n'est pas Dieu. Mais ce n'est pas un contact qui n'est possible qu'entre des essences corporelles. On cite ce *ḥadîth* du Prophète : « L'attachement

(ittiṣâl) à Dieu est à la mesure du détachement *(infiṣâl)* des créatures. » Tahânawî, dans son *Dictionnaire des termes techniques,* nous donne d'intéressantes définitions. « Le degré le plus bas de la conjonction est la vision (arabe : *mushâhada ;* persan : *dîdan*) que l'homme a de son Seigneur par l'œil du cœur, fût-ce de loin. Cette vision de loin, si elle a lieu avant la levée du voile, les soufis l'appellent présence à Dieu (*muḥâḍara,* impliquant une présence réciproque de Dieu) ; si elle a lieu après la levée du voile, ils l'appellent dévoilement *(mukâshafa)*. […] Celui qui progresse sur la voie sait en son cœur avec certitude, une fois que le voile s'est levé que Dieu existe présent avec nous. […] Ce degré de conjonction, ils l'appellent également inférieur. Et si, après la levée du voile et le dévoilement, il y a comme un rayonnement de l'Essence, l'homme qui chemine arrive à la station mystique de la

contemplation *(mushâhada)* la plus haute qu'ils appellent la conjonction supérieure. Pour cet homme, la première station est la présence à Dieu ; puis vient le dévoilement, puis la contemplation. […] La présence à Dieu est pour ceux qui ont la science de la certitude, le dévoilement, pour ceux qui ont l'œil de la certitude, la contemplation, pour ceux qui ont la Réalité de la certitude. » Dans son *Mi^{c}râj,* sur lequel nous avons une profonde étude de J.-L. Michon, le soufi marocain Ibn ^{c}Ajîba apporte à ce tableau quelques précisions et une retouche. Il dit que la présence à Dieu a lieu par « la puissance du *dhikr* lorsqu'il domine le cœur ». Le *dhikr* est l'acte par lequel on pense Dieu en Le gardant constamment en sa mémoire. Il introduit, à la suite du dévoilement, la « rencontre intime *(musâmara)* » dans laquelle apparaissent les secrets de l'Essence : « Le serviteur est alors abstrait de sa propre existence et il se plonge dans

l'Océan de l'Unité *(bahr al-aḥadiyya)* pendant une heure ou deux ; après quoi il revient à sa conscience et à ses sens comme le nageur resté sous l'eau remonte à la surface. C'est là que commence la rencontre extatique *(wijdân)* et que commencent à briller les lumières de la contemplation » (p. 246). Quant à la contemplation, « c'est la succession ininterrompue des lumières épiphaniques *(anwâr al-tajallî)* dans le cœur sans que jamais vienne s'interposer un voile ». Et Ibn ᶜAjîba ajoute : « Imaginons une nuit obscure dans laquelle se succéderaient les éclairs, en sorte que la nuit se ferait jour : ainsi est le cœur qui reçoit perpétuellement l'irradiation théophanique » (*ibid.,* p. 247).

Qushayrî distingue, de son côté, trois degrés, conformément aux trois niveaux de la vie humaine dont nous avons parlé : le niveau de l'âme (conscience de soi), celui du cœur et celui du

secret intime. Il examine trois termes d’une même racine : *tawâjud, wajd* et *wujûd.* Le premier, en vertu de sa « forme » (la sixième, *cf. supra*), indique un effort : « Le *tawâjud* consiste à vouloir que vienne l’extase *(wajd),* par une sorte de choix libre. » Il caractérise l’état des commençants. Au contraire, l’extase est un don de Dieu. Elle consiste en ce que l’âme est retranchée de l’ensemble des qualifications qui caractérisent l’homme, quand s’imprime en lui la marque *(sima)* de l’Essence. Certains mystiques, comme Junayd prétendent que cela s’accompagne de joie *(surûr),* d’autres, comme Ibn ᶜAṭâ’, de tristesse *(ḥazn)*. Tahânawî explique cette différence en disant que la joie peut être tout entière rapportée à Dieu comme à sa source, tandis que la tristesse est une qualification qui se rapporte au cœur qu’elle affecte ; par conséquent, la joie convient mieux à l’extase. Néanmoins le point de vue d’Ibn ᶜAṭâ’ se

justifie par le fait que la joie touche le cœur autant que la tristesse, et qu'il est normal que le cœur, qui existe alors sans doute pour Dieu, mais qui n'est pas encore totalement plongé en Dieu, ressente une peine à être amputé de ses attributs humains : c'est pour lui le signe vécu de son arrachement. Quoi qu'il en soit, l'extase n'est pas le terme final. Le mystique atteint à l'existence *(wujûd)* « après s'être élevé au-dessus de l'extase ». Mais la contemplation de l'existence de Dieu n'est possible qu'après « l'extinction de l'humanité » *(khumûd al-bashariyya)* dans l'homme. Junayd disait : « Ce qui appartient de droit à la contemplation, c'est qu'il y ait l'existence de Dieu avec la perte de toi *(ma^{c}a fiqdânika).* » Abû ^{c}Alî al-Daqqâq a dit : « La recherche de l'existence rend nécessaire pour l'homme d'être pris tout entier *(istî^{c}âb),* l'extase

exige nécessairement qu'il soit submergé *(istighrâq),* et l'existence (réelle) exige qu'il soit perdu dans le non-être *(istihlâk). »*

Si on prend ces textes à la lettre, il apparaît que le mystique, parvenu au plus haut degré de son cheminement, est englouti dans l'océan de ce qu'il contemple. Sommes-nous donc en présence d'un système de type hindouiste ? Nous pouvons assurer que non. En effet, la première remarque à faire est que toutes les citations que nous avons données sont en relation avec l'idée d'une conjonction et non d'une union. Non plus que le Judaïsme, l'Islam ne saurait tolérer une union de la nature humaine avec la nature divine. Notons d'ailleurs que, même dans le Christianisme, l'union hypostatique dans le Christ, si elle peut fonder ontologiquement l'expérience mystique, n'est en rien le résultat d'un cheminement et d'une grâce mystiques : nous avons vu qu'elle repose sur le fait que le Père a tout créé

par le Fils, dans le Fils et pour le Fils. N'y revenons pas. Absolument parlant il n'y a pas, pour les trois monothéismes, de commune mesure entre le Créateur et la créature. En Islam, le mot *ittiḥâd,* qui signifie « union », est défini de la manière suivante chez Tahânawî : « C'est la vision intuitive d'une existence unique et absolue, en tant que toutes les choses existantes existent par l'existence de cet Unique, alors qu'en elles-mêmes, elles sont inexistantes. Mais ce n'est pas en tant que ce qui n'est pas Dieu aurait une existence particulière, par laquelle il deviendrait uni à Dieu. » Cette définition enlève au mot *ittiḥâd* toute signification qui en ferait un synonyme de « fusion ». L'homme ne deviendra jamais un avec Dieu par une sorte de fusion par laquelle sa nature, son essence créées se confondraient avec la Nature et l'Essence divine. Si l'homme retourne à Dieu, comme le dit le Coran en de nombreux versets (par

exemple en 2,28), ce n'est pas parce qu'il n'y a qu'une seule existence à laquelle tout serait ramené, selon la doctrine du monisme existentiel *(waḥdat al-wujûd) ;* c'est parce que Dieu, qui l'a créé pour qu'il L'adore, le rappelle pour une adoration éternelle. Or il ne fait pas de doute que la condition des mystiques dans leur contemplation ici-bas est une sorte d'anticipation de ce qu'elle sera dans la vision qu'ils auront au paradis. Ce point de vue est aussi celui des Chrétiens. Nous pouvons donc conclure que l'*ittiḥâd* devient identique à l'*ittiṣâl,* dont il n'est tout au plus que la forme la plus haute, celle qui se réalise dans la contemplation, alors qu'il existe, nous l'avons vu, des formes inférieures de conjonction, dans le *tawâjud* et le *wajd.*

Mais que contemple le mystique parvenu à ce sommet ? L'Essence divine, sans doute, mais non en elle-même. Il la contemple dans ses

rayonnements, ou comme on traduit parfois, dans ses irradiations épiphaniques (*tajalliyât*). Pour comprendre ce qui peut alors se passer, il faut se rappeler ce qu'écrivait Plotin : il faut avoir la forme du soleil pour voir le soleil. Que devient cette idée chez nos mystiques ? Elle est à la fois conservée et transposée. Conservée, parce qu'il reste vrai que le semblable ne peut être connu, vu, saisi que par le semblable. Transposée, parce qu'ici, toute l'initiative revient à Dieu. Quand Il a soulevé le voile qui recouvrait le cœur de l'homme engagé sur la Voie (*al-sâlik*), et qu'Il se dévoile par là même, l'éclat de la lumière divine rayonne sur cet homme et son cœur étant ainsi irradié, l'œil du cœur étant devenu pur regard, la conjonction la plus haute, c'est-à-dire l'union telle que nous l'avons vue définie, se réalise dans la contemplation. Qu'est-ce alors qui a disparu dans l'homme ? Son âme ou conscience de soi, avec ses

attachements au monde ; son cœur même qui, en faisant sentir sa présence, troublerait sa vision, de même que si notre œil se rappelle à notre attention, par des pleurs, ou des mouches, ou une irritation quelconque, nous voyons mal. Du même coup, c'est le sens intime de notre existence créée qui disparaît, car il ferait écran entre Dieu et nous : le contemplatif n'appréhende son existence que baignée dans la lumière créatrice de l'Existence divine. Pour prendre une image, on pourrait dire qu'il en est comme d'un artiste, ami de la Beauté, qui contemple une œuvre belle, sans réfléchir sur lui-même, en s'oubliant totalement, tout entier absorbé par ce qu'il voit et en même temps rempli de ce qu'il voit, comme s'il n'était plus que ce qu'il voit et n'existait plus que par la joie de le voir. En ce sens un poète arabe a dit : Mon existence, c'est d'être absent de l'existence, dans la vision qui resplendit sur moi.

Signification monothéiste du panenthéisme

Il ne faut donc pas se hâter d'accuser les mystiques de panthéisme et moins encore s'imaginer qu'ils seraient des tenants de conceptions hindouistes ou bouddhistes qu'ils auraient camouflées sous les dehors de dogmes monothéistes ou sous des références à des textes dits révélés. Les mystiques indiennes et les mystiques monothéistes sont irréductibles les unes aux autres. Certains historiens, comme G. Scholem entre autres, ont proposé de remplacer le terme de panthéisme, par celui de panenthéisme : si tout n'est pas Dieu, tout est en Dieu ; si Dieu n'est pas tout ce qui existe, Il est en tout ce qui existe. Il y a

là une idée qui certainement a frappé les mystiques des trois religions monothéistes. Elle s'appuie d'ailleurs sur des textes, surtout des textes bibliques. Le plus célèbre est celui d'Isaïe (6,3) : « Saint, Saint, Saint est Yahveh des armées ! Toute la terre est pleine de Sa Gloire ! » Ce verset résume et résout tout le problème mystique. Dieu est Saint (*qâdôsh*) et la sainteté (*qôdesh*) est ce qui sépare du profane ; c'est la marque de la transcendance divine. Or, immédiatement après cette première affirmation, il en vient une seconde apparemment contradictoire : celle de l'immanence divine. Tout ce qui n'est pas Dieu est rempli de la Gloire de Dieu, c'est-à-dire de Son rayonnement, de Sa Présence vivifiante. C'est que la sainteté de Dieu n'est pas le propre d'un être en soi, refermé sur lui-même ; elle inclut toute la richesse débordante de ce que la Bonté de Dieu veut donner. Ainsi Dieu est-il à la fois

transcendant et immanent au monde : ce que la raison logique ne peut concilier, l'expérience vécue du contemplatif l'unifie dans une vision ineffable. C'est pourquoi la raison des philosophes et des théologiens spéculatifs, cherchant à comprendre ce que disent les mystiques, ou bien l'interprètent dans le sens de la transcendance absolue qui absorbe le monde en un Dieu où tout se perd, ou bien dans le sens de l'immanence qui baigne tout dans le divin. On aboutit dans les deux cas à des formulations semblables qui peuvent passer pour panthéistes, avec tout le vague qui s'attache à cette notion.

Mais les versets qui peuvent justifier un panenthéisme, ne sont pas rares. Ainsi lit-on dans Jérémie (23,24) : « Est-ce que le ciel et la terre, Je ne les remplis pas, Moi ? » Il faut évidemment exclure toute pensée de localisation, bien que le langage ne puisse guère exprimer ces choses sans

employer des prépositions et des compléments de lieu. On aura pourtant la ressource de dire que Dieu ne saurait être étranger à ce qui existe et qu'Il a créé. Cette idée est exprimée, dans les Livres saints, par l'image de la royauté et de la possession. « Dieu est un grand Roi » (*Melek*^{h} *gâd*^{h}*ôl, Psaume* 95,3). « Dans Sa main sont les fondements de la terre et les sommets des montagnes sont à Lui » (*ibid.,* 4). Présent à l'univers, Dieu est particulièrement présent à Son peuple : « Et vous saurez que Je suis au milieu d'Israël » (*Joël,* 2,27). Il réside sur la Montagne sainte, et dans Sa demeure. Néanmoins il est bien spécifié que le Temple ne contient pas Dieu au sens d'une localisation. Salomon dit (I, *Rois,* 8,27) : « Mais est-il vrai que Dieu habite (*yêshêb*^{h}) sur la terre ? Voici que le ciel et le ciel du ciel ne peuvent Te contenir ; à plus forte raison

cette Maison que J'ai bâtie ! » Mais Dieu y demeure par Sa Gloire qui la remplit et par Son Nom. En effet, Dieu ordonne Lui-même « de construire une maison pour que Mon Nom soit là » (*ibid.,* 16 : *li-hyôt*^{h} *sh*^{e}*mî shâm*). C'est dans ces demeures (*mishk*^{e}*nôt*^{h}*, cf.* la *shek*^{h}*înâ*), dans ces « parvis du Seigneur » que l'âme rencontre Dieu. Dans une perspective messianique, Ezéchiel transmet ces paroles de l'Ange de Yahveh (43,6) : « Fils de l'homme ! en ce lieu sera Mon Trône ; en ce lieu sera la plante de Mes pieds, en ce lieu où J'habiterai (*asher eshkân shâm, cf.* la *shek*^{h}*înâ*). Il faut noter que Salomon, quand il se demande si Dieu habite sur la terre, emploie le verbe *yâshôb*^{h} qui signifie : s'asseoir, séjourner, et non le verbe *shâk*^{h}*ôn* d'où vient *shek*^{h}*înâ.* Enfin, Ezéchiel annonce encore (48,35) : « La Gloire du Seigneur

rentrera dans la ville sainte, dont le nom sera désormais : “Yahveh est là” *(Yahveh shâmmâh). »*

Corrélativement, on trouvera de nombreux versets où il est dit que tous les êtres existants sont en Dieu, car s’ils n’avaient pas ce « rempart » divin, ils sombreraient dans le néant. « En avant et en arrière, Tu m’entoures » (*Psaume,* 139,5). Dieu est appelé citadelle, forteresse, refuge. Sans doute pourra-t-on objecter que ce ne sont là que des images. Sans doute. Mais, même si elles ne signifient que la protection que l’homme trouve en Dieu, elles impliquent néanmoins que cette protection ne se réduit pas à un secours venu de haut, mais qu’elle assume les protégés jusqu’au plus profond de leur être. Il est aussi question de l’ombre de Dieu : elle est la réalité qui assure la conservation des créatures qu’elle enveloppe : « Celui qui habite (*yôshêb*^{h}) dans le secret (*b*^{e}-*sêter*) du Très-Haut, se loge à l’ombre du Tout-

Puissant (*b*^{e}*-ṣêl Shaddaï yit*^{h}*lônân*) », lit-on au psaume 91,1. Isaïe parle de la main de Dieu qui couvre Israël (49,2 ; 51,16). Une autre image est celle de l'ombre des ailes. On la trouve en particulier dans deux psaumes avec des contextes intéressants : « À l'ombre de Tes ailes s'abritent les fils d'Adam […]. C'est chez Toi (^{c}*imm*^{e}*k*^{h}*â*) qu'est la source de vie ; c'est dans Ta lumière que nous voyons Ta lumière » (*Psaume,* 36,8-10). Cette dernière expression fait penser à celle de la sourate al-Nûr : « Lumière sur lumière ». Il paraîtra étrange que l'ombre de l'aile soit associée à la lumière de Dieu. Mais si cette ombre est le voile qui nous protège des faux éclats du monde, il est tout à fait normal que ce soit en elle et par elle que resplendisse la vraie lumière. On pense à la nuit obscure *(al-laylat al-ẓulmâ')* dans laquelle se succèdent les éclairs dont parle le soufi musulman,

voire à la *noche obscura* de saint Jean de la Croix, nuit des sens, et surtout nuit de l'esprit qui « ne plonge l'esprit dans les ténèbres que pour l'illuminer universellement » (*La Nuit obscure,* ch. IX). Le second texte important est celui du psaume 63,8-9 : « Et à l'ombre de Tes ailes, je chante Tes louanges […]. Mon âme est attachée à Toi » (mot à mot : derrière Toi : *dab*^{h}*qâh aharêk*^{h}*â ;* dans lequel on retrouve l'idée de l'attachement, *deb*^{h}*eqût*^{h}).

En Islam, l'idée de la royauté divine et de la possession de toutes choses par Dieu est également fréquemment exprimée dans le Coran. « Exalté soit Dieu, le roi (*al-Malik*), le Vrai Dieu (*al-Ḥaqq*) » (20,114). Dans d'autres versets (59,23 ; 62,1), Dieu se désigne comme « le Roi, le Saint (*al-quddûs*) ». Sans doute n'est-il dit nulle part que Dieu réside dans les cieux ou sur la terre. Le verbe

ḥalla n’est jamais pris dans le Coran avec le sens de descendre en un lieu pour l’habiter, et les théologiens ont d’une façon générale condamné les théories du *ḥulûl* (inhabitation) d’après lesquelles Dieu vient habiter soit un *imâm* descendant de ^{c}Alî pour guider et éclairer la communauté (c’est la thèse des shî^{c}ites extrémistes (*Ghulât*), soit un ^{c}*Ârif,* parvenu au sommet de la Gnose (*ma^{c}rifa*), selon ce que pensent certains mystiques ésotériques. Les Musulmans ont souvent plus ou moins confondu cette conception du *ḥulûl* avec le dogme chrétien de l’Incarnation. Néanmoins il faut signaler que Dieu appelle le temple de la Ka^{c}ba, à La Mecque, « Ma Maison » (*Baytî,* 2,125 ; 22,26). Il a dit aussi à propos de l’homme (50,16) : « Et Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire. »

Quoi qu'il en soit, l'idée de l'immensité divine est coranique et s'exprime par le qualificatif *wâsi*ᶜ (vaste, large, ample, spacieux), qui revient dans sept versets accompagné de l'ajectif ᶜ*alîm* qu'on traduit, puisqu'il s'agit de Dieu, par « omniscient ». Rien ni personne ne peut être caché aux yeux de Dieu. *Wâsi*ᶜ est également associé à *ḥakîm* (sage). Les commentateurs en ont conclu que Dieu est omniprésent par Sa science et par Son action. Fakhr al-Dîn al-Râzî distingue trois significations. Selon la première, Dieu est immense par Sa Puissance et par l'administration de Son Royaume. Selon la seconde, Il est immense par l'abondance de Ses bienfaits « qui font voir clairement ce qui est bon pour les hommes, afin qu'ils en arrivent à donner leur agrément *(riḍwân)* à Dieu ». Selon la troisième, Dieu est immense par la miséricorde *(Raḥma)*. Cette dernière exégèse,

qui s’ouvre sur des valeurs profondément spirituelles, est celle d’Ibn ^{c}Arabî. Nous avons vu comment il conçoit la nature et la puissance active des Noms divins. *Wâsi*^{c} est un Nom qui est mis en rapport avec la Miséricorde. Et Ibn ^{c}Arabî de citer le verset (7,156) : « Et Ma Miséricorde embrasse *(wasi*^{c}*at)* toute chose. » Aussi la raison de la *Raḥma* est de faire persévérer dans l’être, en conséquence du Nom al-Wâsi^{c} par lequel Dieu enveloppe toute chose de Miséricorde et de science. La présence de Dieu est celle de Son Nom qui modèle les êtres à l’image de sa fonction. Or la fonction d’un Nom est de manifester l’Essence. L’Immensité divine est donc liée à la Miséricorde qui vient « d’auprès de Dieu » *(min* ^{c}*indi’ Llâh)*. « Il est Celui qui donne *(al-Wahhâb)* pour toujours *(*^{c}*alâ’l-dawâm),* Celui qui déborde *(al-Fayyâḍ)* à jamais *(*^{c}*alâ’l-istimrâr)* », écrit Ibn ^{c}Arabî dans

les *Futûḥât* (I, p. 256, § 434). Voici un curieux, mais capital commentaire de la sourate introductive du Coran, la *Fâtiḥa.* Il est écrit (1,2-3) : « Louange à Dieu Seigneur des Mondes, le *Rahmân,* le *Raḥîm.* » Plus loin, Dieu parle du chemin droit et précise : « Le chemin de ceux que Tu as comblés de bienfaits, non pas de ceux qui ont encouru Ta Colère » (1,7). Voici l'interprétation d'Ibn ᶜArabî : « Dieu fait donc passer d'abord la *Raḥma* […]. Puis Il fait passer en second lieu la Colère, de telle sorte que la *Raḥma* précède la Colère au tout premier commencement de l'existence. » Ainsi Adam fut d'abord comblé par cette miséricorde avant de subir la peine de sa désobéissance. Après cela, il lui fut fait miséricorde. Il y a donc deux Miséricordes entre lesquelles se place la Colère. « Or les deux Miséricordes demandent à se réunir puisqu'elles sont toutes deux semblables, de telle sorte qu'elles

se compénètrent et que la Colère qui est entre elles soit anéantie » (*ibid.,* pp. 190-191, § 270). Et Ibn ᶜArabî de conclure : « Par conséquent le mot *Raḥma* est une expression du Premier Existant » (*ibid.,* § 271) en ce qu'elle commande tous les dons répandus dès le début de la création. Mais si la première Miséricorde est à l'origine de tout ce qui existe depuis le Premier Instauré jusqu'aux êtres du monde sublunaire engagés dans les vicissitudes du devenir et hantés par le non-être, la seconde Miséricorde ramène tout au sein de l'Immensité divine conservatrice de l'être. Dieu est donc présent dans les mondes par Sa première Miséricorde, et les êtres du monde qui sont à Son image, les hommes, sont présents en Dieu par la seconde Miséricorde.

Si nous considérons maintenant le Christianisme, nous devrons constater une fois de plus que sa doctrine de l'Incarnation le place dans

une situation plus favorable, puisque, de par la plénitude qu'il tient du Père, le Christ a reçu en lui toutes les créatures, alors qu'il s'est « vidé » de sa majesté divine pour s'humilier jusqu'à vivre en elles. Mais la problématique est toujours la même. Et c'est pour nous l'important. Notons en outre que tout l'enseignement de la Bible sur la présence de Dieu dans le monde, et de l'homme, ce microcosme, en Dieu, se retrouve au cœur de la méditation des mystiques chrétiens. Assurément le magistère de l'Église a repoussé avec vigueur toutes les formes de ce qui pouvait passer pour du panthéisme et il a exercé souvent une vigilance excessive. Pourtant il n'a pas pu ne pas admettre des formules panenthéistes appuyées sur des textes scripturaires du type de ceux que nous avons cités. Le malheur est qu'il n'a pas toujours bien distingué ce qui relevait d'un panenthéisme acceptable et conforme à l'Écriture, et ce qui était réellement un

monisme existentiel. Un cas de cette confusion, parmi les plus célèbres, est celui de Maître Eckhart.

Le cas de Maître Eckhart

Sur le plan de la philosophie, Maître Eckhart suivait la tradition aristotélicienne à travers les commentaires arabes, et avait une pensée assez proche de celle de saint Thomas. Mais, sur un autre plan, il avait subi l'influence de saint Augustin, celle du Pseudo-Denys et, par eux, de Platon et de Plotin. Dieu n'a pas l'être : Il est l'être ou plutôt le principe de l'être puisqu'Il le crée. C'est en ce sens, nous l'avons vu, que Maître Eckhart parle de Dieu comme Néant, car Il est au-delà de tout ce que notre connaissance rationnelle peut saisir comme être. Ce n'est donc pas par la raison, ni d'ailleurs par rien de ce qui est humain,

que l'homme peut aller à Dieu. Mais le mystique ne s'arrête pas à cette théologie négative. « L'union en un *(Einung)* entre Dieu et l'âme est si grande que cela paraît incroyable, et pourtant Dieu est en Lui-même si sublime *(erhaben)* que personne ne peut accéder à Lui avec l'entendement *(Verstand)*. Rien de ce que l'entendement peut saisir, rien de ce que le désir peut convoiter, rien de tout cela n'est Dieu. En revanche, là où l'entendement et le désir s'achèvent, là où tout devient sombre, c'est là que Dieu resplendit. » *(De l'éternelle jeunesse :* sermon sur le verset 7,15 de *Luc : Adulescens, tibi dico « Surge »,* pp. 198-199.) Dans un autre sermon, Maître Eckhart cite saint Paul (I *Timothée,* 6,15-16) qui parle de la manifestation de Jésus-Christ « que fera paraître en son temps le bienheureux et seul Souverain, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité, qui habite une lumière

inaccessible, que nul homme n'a vu et ne peut voir… ». Néanmoins, Dieu, étant l'Être surabondant (*überschwenglich ; cf.* l'ὑπερπλήρες de Plotin) rend la connaissance surabondante, car l'être et la connaissance *(Sein und Erkenntnis)* sont quelque chose d'absolument un. Mais il s'agit alors de la connaissance mystique, la vraie connaissance qui repose sur la parfaite similitude *(Gleichheit)* du connu et du connaissant. Elle se réalise « là où l'âme est intérieurement ramenée à la forme de la simplicité primitive, à l'impression de la simple esséité *(Wesenheit),* là où il lui est donné de goûter Dieu avant qu'Il admette la moindre référence à la vérité *(Wahrheit)* et à la qualité d'être connaissable *(Erkennbarkeit),* là où toute détermination par les Noms est écartée ; c'est là que l'âme connaît en toute simplicité ; c'est là qu'elle saisit l'être en une complète similitude » (*Sermon sur la surabondance de l'Être divin,* sur

le verset 12,11 des *Actes des Apôtres : « Nunc scio vere quia misit Dominus angelum suum »,* pp. 211-212). Sur bien des points, on peut comparer ce texte au passage de la *Cinquième Ennéade* (V, II, 1) dans lequel Plotin se demande comment la pluralité sort de l'Un : « N'est-ce pas que, du fait qu'il n'y a rien en lui, pour cette raison tout vient de lui. […] Car étant parfait parce qu'il ne cherche rien, qu'il ne possède rien et qu'il n'a besoin de rien, il déborde pour ainsi dire, et ce qu'il a de surabondant produit autre chose. Quant à l'être engendré, il s'est tourné vers lui, il a reçu plénitude, et, en le regardant, il est ainsi devenu Intelligence. » On peut également rapprocher l'idée de Néant, chez Maître Eckhart, de celle de l'*En Sôp*^{h} des kabbalistes. Le problème est bien pour lui, comme pour eux et pour Plotin, de rendre compte d'une union de l'âme dans la

contemplation avec cet Un-Néant absolument transcendant.

Mais si Dieu est Néant, c'est relativement à ce que nous considérons comme être. Or, en réalité, c'est cet être par rapport à nous qui est néant *(Nichts)*. Cela signifie que les créatures prises en elles-mêmes et en dehors de Dieu qui les crée, ne sont rien. Mais, comme pour Plotin, c'est parce que Dieu, source de tout être, n'est rien de déterminé, de défini, que les créatures en ce qu'elles ont de déterminé et de défini, donc de fini, sont, sous ce rapport, étrangères à l'être véritable. On pourrait dire que, pour l'homme qui s'estime lui-même comme un être, Dieu est Néant, tandis que pour l'homme qui s'estime en lui-même comme un non-être, Dieu est l'Être. Ainsi que l'avait vu Platon dans *Le Sophiste,* être défini, c'est avoir une limite et la limite est du non-être, ou comme dit Maître Eckhart un « ne… pas »

(nicht). Être ceci, c'est *ne pas* être cela. C'est pourquoi il dit qu'il faut se tenir dépouillé du « ne… pas » *(entblöszt stehen vom « Nicht »)*. À ce propos, il prend l'exemple du feu de l'enfer. Qu'est-ce exactement qui brûle les damnés ? C'est, répond-il, le « ne… pas ». Qu'est-ce qui fait qu'un charbon incandescent brûle la main ? C'est que la main n'est pas charbon incandescent, n'est pas feu : « Si ma main avait en soi tout ce que le charbon est et peut effectuer, elle aurait d'un bout à l'autre une nature ignée. Alors si on prenait tout le feu qui a jamais brûlé et qu'on le répandît sur ma main, cela ne saurait lui faire aucun mal » (Sermon : *In hoc apparuit Caritas Dei in nobis,* pp. 180-181). La peine des damnés vient de ce qu'ils sont séparés de Dieu et privés de toute la richesse d'être qui est en Lui, du fait qu'ils ne sont plus qu'eux-mêmes. Si l'âme, au lieu de s'attacher aux choses extérieures créées et à son propre être

de créature, se tournait vers son fond *(Grund)* qui est le « fond sans fond » de Dieu même, là où Il fait l'union avec Lui, si elle revenait à la « nudité » *(Bloszheit)* de la nature humaine véritable, si le cœur se purifiait en anéantissant tout ce qui porte le caractère du créé *(alle Geschöpflichkeit),* alors le monde entier lui serait présent *(gegen-wärtig)*. « Il y a dans l'âme une puissance – non, plus encore : une manière d'être *(Wesen),* – non seulement une manière d'être, non, plus encore : quelque chose qui rend libre la manière d'être, et qui est si pur, si sublime et si noble en soi-même, qu'aucune créature ne peut y accéder. Dieu seul y habite » (*De l'éternelle jeunesse de l'âme,* p. 201). Conclusion extraordinaire : en tant que je m'attache à moi comme créature, je ne peux me trouver moi-même, je ne peux habiter en moi-même. « Dieu est plus près de moi que je ne le suis de moi-même »

(Sermon : *Combien Dieu nous désire vivement et constamment,* sur le verset 21,31 de *Luc : Scitote quia prope est Regnum Dei,* p. 192). Cette proximité de Dieu non seulement est celle dont parle saint Paul, mais elle évoque, *mutatis mutandis,* les paroles du Coran, à savoir que Dieu est plus proche de nous que ne l'est notre veine jugulaire.

Mais Il est aussi présent aux choses : « En toute créature, Dieu est également proche » (*ibid.,* p. 193). « J'ai dit quelquefois que la vie et l'être de Dieu étaient dans une pierre, dans un morceau de bois ou dans quelque autre créature qui n'est pourtant pas appelée à la béatitude » (Sermon : *Vous pouvez tous également vivre sur-le-champ la joie débordante de Dieu,* sur le verset 25,23 de *Matthieu : Euge, serve bone et fidelis,* p. 185). En même temps toutes les choses, dans ce qu'elles ont de réel, sont « précipitées dans la paternité de

Dieu » (Sermon sur les versets 15,4 de *Matthieu : Honore ton père et ta mère*). Eckhart écrit : « Là tous les petits brins d'herbe, tous les morceaux de bois, toutes les pierres et toutes choses sont une réalité une […]. Aussi, tout ce que la nature peut produire s'enferme là et doit être précipité dans la paternité *(das musz in die Vaterschaft stürzen),* de telle sorte que tout soit un et soit un Fils » (p. 221). Expression d'une force extraordinaire et qui a dû scandaliser ! Mais elle ne dit rien d'autre que ce qui est enseigné par saint Paul dans l'*Épître aux Éphésiens,* que c'est dans le Christ, dans le Fils que toutes choses ont été créées. Elles peuvent donc être considérées comme liées à lui en sa filiation, participer de son être de Fils, dans une unité et une égalité parfaites : « En Dieu, aucune créature n'est plus noble qu'une autre » (*De la surabondance de l'Être divin,* sermon, p. 211).

On voit à quel point ces pensées sont analogues à toutes celles que nous avons examinées ci-dessus, mis à part la constante référence, d'ailleurs essentielle, au dogme chrétien. On notera aussi leur étroit rapport avec les textes scripturaires. Mais les censeurs confondirent panenthéisme avec panthéisme et condamnèrent, sans y regarder de près, la formule : tout ce qui est, est en Dieu. Mais Maître Eckhart protestait qu'il n'avait jamais rien soutenu de semblable, et qu'il avait simplement écrit : « Tout ce qui est en Dieu est Dieu. » On lui objectera que sa réponse n'est qu'un faux-fuyant et même qu'elle aggrave son cas : en effet, si, comme il l'a écrit, « toutes les choses sont précipitées dans la paternité de Dieu », elles entrent dans l'intimité même de Dieu, dans Son mystère, et alors elles sont Dieu, ce qui serait du pur panthéisme. Mais ce qui est vrai, c'est qu'il n'a jamais déclaré que les choses créées, en tant

qu'elles sont dispersées dans l'espace et le temps, sont en Dieu. Elles ne sont en Dieu que par leur unité qui n'est pas du tout l'unité de leur multiplicité dans le monde, mais une unité essentielle dans la pensée divine, antérieure à leur éparpillement dans le devenir de leurs générations ici-bas. Eckhart nous livre le fond de sa doctrine dans ce texte révélateur : « Comme l'âme a une possibilité de connaître toutes choses, elle n'a jamais de repos qu'elle n'arrive à l'image primordiale *(das erste Bild)* en laquelle toutes choses sont unes et où elle trouve la paix, en Dieu » (*De la surabondance de l'Être divin,* p. 211). Quelle est cette image ? Elle doit être parfaitement une, au-delà de toutes les formes partielles dont on doit justement se séparer totalement. Cette image est le Verbe *(das Wort)* de Dieu, tel que saint Paul le présente aux Colossiens. C'est le Fils dans son unité parfaite avec le Père,

non dans sa relation au Père telle que peut la saisir la théologie spéculative à travers les concepts de paternité et de filiation. C'est pourquoi Eckhart parle de l'Image primordiale, sans dire qu'elle est l'image de Dieu, ce qui introduirait une dualité à l'origine. C'est une image unifiante en laquelle toute la création trouve ou retrouve son unité. Elle est le Verbe, et comme l'a enseigné saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu » (*Prologue de l'Évangile de Jean,* 1,1). L'orthodoxie de Maître Eckhart semble donc certaine, et J. Ancelet-Hustache a raison d'affirmer dans son livre sur les *Traités,* que là même où ce grand mystique emploie les expressions les plus audacieuses, il reste en complet accord avec l'enseignement de saint Paul, en particulier avec ce verset de l'*Épître aux Galates* (3,26-27) : « Vous avez revêtu le Christ. »

On peut aussi discerner une nette influence du Pseudo-Denys. Ainsi peut-on lire dans *La Hiérarchie céleste,* comme commentaire du verset 1,17 de l'Épître de saint Jacques : « Tout don parfait vient d'en haut et descend du Père des Lumières », la réflexion suivante à propos de la procession de la lumière qui se manifeste à nous : « Comme une puissance unifiante […] elle nous tourne vers l'Unité du Père qui rassemble tout, et vers la simplicité qui divinise (πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρός ἑνότητα καὶ θεοποιὸν ἁπλότητα). » Et l'auteur renvoie à l'*Épître aux Romains* (11,36) : « Tout est de Lui, par Lui et pour Lui. »

On découvrirait des traces de panenthéisme, ainsi compris, chez tous les mystiques chrétiens, comme chez les Juifs et les Musulmans. Nous en signalerons chez saint Jean de la Croix, mais dans

une atmosphère différente dans la suavité de l’amour.

Il semble donc évident, à la suite de cette longue recherche, pourtant trop courte par rapport à tout ce qu’il y aurait à dire, mais suffisante pour emporter la conviction, qu’à travers le langage du néoplatonisme, les mystiques des trois monothéismes ont exprimé de façons très analogues, parfois très ressemblantes, toujours très apparentées, en dépit des différences dogmatiques, une même problématique spirituelle, un même type de solution, et une expérience dont nous ne pouvons rien dire, mais qui paraît ne pas être chez les uns totalement étrangère à ce qu’elle est chez les autres. Mais, comme concluent souvent les Musulmans des recherches difficiles, Dieu seul sait ce qu’il en est : *Allâhu a*^{c}*lam.*

CHAPITRE V

Les expressions de l’expérience mystique : le langage de l’amour

Le néoplatonisme fournissait à la fois un cadre de pensée et un langage. Un cadre de pensée parce qu’il était une métaphysique porteuse d’une vision du monde, occupée des problèmes de l’Un et du multiple, de l’Être et du non-être, de la transcendance et de l’immanence, de l’Absolu et du relatif. Son langage était, quoique imagé, essentiellement philosophique. Il était, en particulier, celui d’une théorie de la connaissance, d’une connaissance supra-rationnelle, intuitive.

C’est pourquoi les mystiques monothéistes, dans la mesure où ils ont été touchés par cette pensée, ont été amenés à insister sur l’aspect cognitif de l’expérience mystique : la contemplation dont ils parlent est surtout présentée comme une connaissance de Dieu, d’une nature certes sublime, don de Dieu, baignée de lumière divine, mais connaissance ou encore « vision ». L’amour n’est pas absent car tous les spirituels juifs, chrétiens et musulmans, admettent l’amour de Dieu pour l’homme et de l’homme pour Dieu. Mais cet amour est, dans le climat néoplatonicien, une sorte de resplendissement de la connaissance dans le cœur. Au contraire, les fidèles du pur Amour pensent que la connaissance dépend de l’amour, ou plus exactement que l’amour est connaissance, voire le seul moyen de connaître ce Dieu qui est au-delà de toute atteinte de l’intelligence créée.

Le Cantique des Cantiques et le Livre des chants

La Bible, qui est source fondamentale d’inspiration pour les Juifs comme pour les Chrétiens, insiste sur le commandement d’amour. Dieu aime Son peuple, et Israël doit aimer son Dieu : la Torah, les Livres des prophètes, les Psaumes sont remplis de cette idée. Mais il faut faire une place toute spéciale au *Cantique des Cantiques* qui est, pris à la lettre, un véritable chant d’amour, et les images sont celles de l’amour humain :

> *Tel un pommier au milieu des arbres de la forêt,*
> *Ainsi est mon bien-aimé* (dôd^{h}î) *parmi les jeunes hommes [...]*
> *Il m’a fait entrer dans la maison du vin*

Dont l’enseigne, au-dessus de moi, est Amour (ahăb^{h}â) !
Soutenez-moi avec des gâteaux,
Réconfortez-moi avec des pommes,
Car je suis malade d’amour (kî ḥôlat^{h} ahăb^{h}â ânî) (2,3-5).

Nous noterons d’ailleurs qu’il existe des ressemblances avec la poésie arabe anté-islamique. Par exemple, l’Époux compare celle qu’il aime à sa cavale (1,9) comme le fait le poète bédouin quand il compare une jeune beauté à l’antilope ou à la gazelle :

Son cou est comme celui d’une blanche gazelle, élancé
Quand elle le dresse en sa course rapide…

(*Mu^{c}allaqa* de Imru’ al-Qays, vers 34).

Le style reflète ici et là une même sensibilité et une même source d'inspiration :

Tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres (noires)
Qui dévalent du Mont Galaad.

(*Cantique,* 4,1.)

Ses cheveux sont la parure de ses épaules, sombres et noirs comme charbon,
Et épais comme la grappe d'un palmier chargée de dattes

(Imru' al-Qays, vers 35).

Nous citerons encore :

Tes dents sont comme un troupeau de brebis tondues

Qui remontent du bain

(*Cantique,* 4,2.)

Elle sourit de ses lèvres rouges : C'est comme si de la camomille en fleur
Perçait au milieu du sable sur une butte humide de rosée

(*Mu^{c}allaqa* de Ṭarafa, vers 8).

La différence est que la poésie de la *Jâhiliyya,* d'avant l'arrivée de l'Islam, est étrangère au Coran, tandis que le *Cantique des Cantiques,* fait partie de la Bible.

Force était aux hommes religieux, parmi les Juifs et les Chrétiens, de donner au texte du *Cantique* une signification symbolique. Ils n'y ont pas manqué, et ils ont ainsi trouvé à leur disposition tout un vocabulaire qu'il suffisait de

transposer pour le mettre au service de l'expression de l'amour mystique.

Dans le Judaïsme, comme l'écrit G. Vajda (p. 91), c'est l'amour de Dieu pour Israël qui s'exprime par la phraséologie du *Cantique des Cantiques*. C'est en particulier le cas en ce qui concerne l'œuvre poétique d'Ibn Gabirol, qui, selon M. Schirmann (*Anthologie,* p. 182), semble avoir été le premier à faire usage, dans la littérature juive, de la forme des chansons d'amour populaire pour décrire la relation entre Dieu, Israël et le Messie. (*Cf.* G. Vajda, *L'Amour de Dieu...,* p. 88, note 3.) L'épouse du *Cantique* est alors la communauté d'Israël, et l'union d'amour tend à être conçue dans la perspective eschatologique du rétablissement (*tiqqûm*) du peuple élu dans l'amitié divine après le temps de l'Exil (*gâlût*^{h}). Mais c'est une question disputée que de savoir si c'est la rédemption d'Israël qui

libérera les âmes individuelles, ou, au contraire, si, comme le dit Martin Buber (*Les Livres du hassidisme,* p. 119), on doit présenter « l'acte éthico-religieux de l'individu comme concourant à la réalisation de la rédemption ». Un mouvement en faveur de cette dernière conception se serait amorcé vers le milieu du XVIe siècle. De ce point de vue le salut final d'Israël, et, par Israël, de l'humanité entière, serait, au moins en partie, le fruit de l'œuvre des mystiques. Quoi qu'il en soit de ces visions messianiques, Jacob Anatoli, au XIIIe siècle, pense certainement à l'âme individuelle quand il se réfère au *Cantique des Cantiques,* en expliquant que l'amante « désire faire effort pour appréhender et trouver (l'objet de son amour) à la manière de tout amant passionné dont toutes les pensées et les aspirations tendent vers son bien-aimé ». Et il cite le verset (3,1) :

« J’ai cherché celui qu’aime mon âme ; je l’ai cherché et ne l’ai point trouvé. » C’est, dit-il, parce qu’elle ne l’a pas cherché selon la voie du précepte qui prescrit cette quête : « Tu le chercheras de tout ton cœur et de toute ton âme. » Ba^{c}al Shem Tôb^{h}, si du moins on suit l’interprétation de Buber, donne une solution conciliatrice : l’extase est solitaire, mais le culte (^{c}*ab*^{h}*ôd*^{h}*â*) est communautaire : le culte qui s’exprime dans la prière est à l’extase finale ce qu’est la recherche par rapport à l’accomplissement. En somme, c’est parce qu’Israël est aimé de l’Époux, que les âmes qui le servent et le prient en Israël peuvent devenir ses épouses.

Rappelons d’ailleurs que l’interprétation communautaire est fondée dans les textes de la Bible. Les infidélités du peuple de Dieu sont appelées prostitution : « Vraiment le pays se

prostitue en se détournant de Yahveh » (*Osée,* 1,2). Héritier spirituel d'Osée, Jérémie reprend le même thème : « Sur toute colline et sous tout arbre vert, tu t'es couchée comme une prostituée » (2,20). Mais le symbolisme nuptial est des plus accentués : « Ainsi parle Yahveh : Je Me rappelle la grâce (*ḥeśed*^{h}), de ta jeunesse, l'amour de tes fiançailles, ta marche derrière Moi dans le désert. » Ezéchiel (16,1-43 ; 59-63) tient le même langage. Mais le texte le plus beau est sans doute celui d'Isaïe (54,4-8) dans lequel Dieu console Jérusalem : « Ne crains point, car tu ne seras pas confondue ; n'aie pas de honte, car tu n'auras pas à rougir […] Car ton époux est Celui qui t'a créée […]. Car, telle une femme abandonnée, l'esprit affligé, Yahveh t'a appelée ; et la femme de la jeunesse pourrait-elle être méprisée ? […] Un court instant Je t'avais délaissée […], mais en un

amour éternel (*b*^{e}*-ḥeśed*^{h} ^{c}*ôlâm*), Je te fais miséricorde. »

Il est donc tout à fait conforme à la révélation biblique de l'Amour de Dieu de considérer que l'épouse du *Cantique,* représente la communauté d'Israël. Néanmoins, après l'exil, ainsi que l'expliquent les historiens, voici que, purifié par l'épreuve, Israël comprend l'importance du cœur de chaque homme. Il découvre ainsi que Dieu n'aime pas seulement Son peuple en son ensemble, mais chacun de ses membres, dans sa fidélité à la Loi : « Yahveh aime les justes » (*'ôheb*^{h} *ṣaddîqîm, Psaume* 46,8 ; verset qui se retrouve à la lettre dans le Coran, 5,42 ; 49,9). Un autre verset offre encore plus de valeur du point de vue de la mystique : « Sachez que Dieu a distingué pour Lui un homme pieux » (*ḥâśîd*^{h}*, psaume* 4,4). Dans la traduction de Dhorme, le texte de ce verset a été

corrigé en fonction du verset (31,22) : « Béni soit Yahveh qui a distingué Son amour (*ḥaśdô,* de *ḥeśed*^{h}) pour moi. » Quoi qu'il en soit, le rapprochement est intéressant. Le mot *ḥâśîd*^{h}*,* qui désigne l'homme d'une profonde piété (et d'où le hassidisme a tiré son nom), est de la même racine que *ḥeśed*^{h}*,* la grâce, l'amour. Les deux versets ne font qu'exprimer la même idée sous deux formes différentes. Le second est très important, parce qu'il parle de l'amour de Dieu « pour moi » (*lî*). Il s'agit bien d'une personne individuelle, objet d'une dilection particulière : le mot français « dilection » vient en effet du latin *diligere* qui signifie : choisir, distinguer, enfin aimer d'une affection qui résulte d'un choix ; il correspond exactement au verbe hébreu *hap*^{h}*lêh* employé dans les deux versets. L'homme est donc l'objet d'une vocation d'amour : Dieu l'aimant par un choix qui

le distingue, il est appelé à répondre par un amour de Dieu exclusif, l'amour le plus pur qui fait, comme le dit Ibn Paquda, « offrande de l'âme ». Cet Amour ne s'achète pas : l'homme n'a rien à donner en échange, si ce n'est lui-même. Ibn Paquda renvoie au *Cantique* (8,7) : « Si un homme donnait toute la richesse de sa maison pour l'Amour, c'est d'un grand mépris qu'on le mépriserait. » Mais Dieu « apaise » l'âme qui se donne, et elle « s'abreuve à la coupe de l'amour ». Si Dieu « la comble, elle rend grâces ; s'Il l'accable, elle patiente et n'en reçoit que plus d'amour et plus d'abandon » (*Devoirs des Cœurs,* p. 183). Et ici de nouveau, Ibn Paquda évoque le *Cantique* (1,13) : « C'est un sachet de myrrhe qu'est mon bien-aimé pour moi : entre mes seins il repose. »

Il y a, au verset (8,6) du *Cantique,* une expression très importante, une image qui va jouer

un rôle considérable dans le lexique de l’amour mystique : « Car l’amour est fort comme la mort […] Les ardeurs de ses flammes sont des flammes de feu, du feu de l’embrasement de Yahveh (*l*^{e}*heb*^{h}*et*^{h}*-Yâh*). » Ce dernier terme vient de la racine *lâhôb*^{h} qui signifie « être consumé ». La forme *hit*^{h}*lahêb*^{h} veut dire « être embrasé » et a donné le substantif *hit*^{h}*lahãb*^{h}*ût*^{h}*,* le flamboiement, qui désigne, selon Ba^{c}al Shem, la ferveur de l’extase. Cette ferveur est aussi « la coupe de la Grâce ». Il est écrit au Livre de la *Genèse* (3,24) qu’après avoir chassé Adam du Paradis, Dieu plaça les Chérubins qui faisaient tourner une épée flamboyante pour garder le chemin de l’arbre de vie. Pour Ba^{c}al Shem, dès que la *hit*^{h}*lahab*^{h}*ût*^{h} touche cette épée, elle la fait éclater en étincelles et la voie devient libre. Cette ferveur porte en elle

la joie. Elle restaure l’homme dans l’amour primordial de son Créateur.

Nombreux sont les mystiques chrétiens qui ont médité le *Cantique des Cantiques* et qui en ont nourri leur vie spirituelle. Non seulement la lecture de la Bible en son ensemble attirait leur attention sur l’amour, mais ils trouvaient en saint Jean la révélation que « Dieu est Amour » (I, *Épître,* 4,16). Le plus célèbre parmi eux est certainement saint Jean de la Croix, l’auteur de la *Vive Flamme d’amour* dont le titre évoque la hit^{h}lahab^{h}ût^{h}, et du *Cantique spirituel : Canciones entre el Alma y el Esposo.*

A donde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido ? « L’âme éprise d’amour pour le Verbe Fils de Dieu, son Époux, aspirant à s’unir à lui par la vue claire de sa divine Essence, lui expose ses amoureuses angoisses et lui reproche son absence. L’ayant frappée, blessée d’amour, ce

qui l'a fait sortir de tout le créé et d'elle-même, il la laisse endurer son absence. » (*Premier Cantique spirituel,* p. 274.) Ce début de strophe est rapproché du *Cantique des Cantiques* (1,7) cité d'après la traduction latine[1] : « Indique-moi, ô toi que mon cœur aime, où tu fais paître (tes brebis), où tu prends ton repos au milieu du jour. » Mais on peut retrouver là un thème de la poésie amoureuse : l'absence et le retour, la, séparation et la réunion. On le retrouve chez les mystiques musulmans. Saint Jean de la Croix interprète ce verset comme une prière adressée au Père : « Demander au Père où il se repaît n'est pas autre chose que de Lui demander de daigner montrer l'Essence du Verbe divin, Son Fils, car le Père ne se nourrit que de Son Fils unique qui est la gloire du Père. Demander au Père à voir le lieu où Il prend son repos, c'est renouveler la même demande, parce que le Fils seul fait les délices du

Père, qui ne se repose qu'en Son Fils bien-aimé et n'est contenu qu'en lui. Le Père se repose tout entier en Son Fils, parce qu'il lui communique toute Son Essence, au milieu du jour, c'est-à-dire dans l'éternité où Il l'engendre continuellement. » On voit comment le texte biblique est tiré dans le sens de la croyance chrétienne en la Trinité. Puisque Dieu est amour, Son amour pour l'homme ne saurait être sans rapport avec cet amour essentiel par lequel Il engendre le Verbe. Mais, de son côté, l'amour de l'homme pour Dieu ne peut être véritable que s'il est introduit dans le mystère caché de cet Amour essentiel.

« Pour savoir trouver cet Époux autant qu'il est possible en cette vie, il importe de savoir que le Verbe, en compagnie du Père et de L'Esprit-Saint, réside essentiellement dans l'intime centre de l'âme et qu'il y est caché. Par conséquent, l'âme qui veut le trouver par union d'amour doit sortir,

quant à la volonté, de toutes les choses créées de façon à n'en être pas vue, s'enfoncer, en profond recueillement, au-dedans d'elle-même, et là, traiter amoureusement et affectueusement avec Dieu, comme si tout ce qui est dans le monde n'existait pas. » On pense à ces épisodes des romans d'amour, où l'amant se dissimule pour rejoindre sa bien-aimée, pour n'être vu de personne et cacher son secret[2]. On pense également à ce dicton populaire : les amoureux sont seuls au monde : *la soledad de amor.*

À côté des images du feu et de la flamme, on en trouve d'autres encore qui évoquent la poésie amoureuse profane. Ainsi la « touche d'étincelle » *(el toque de centella)* qui est « une touche exquise dont le Bien-Aimé favorise de temps à autre une âme […] Tout à coup le cœur s'embrase d'un feu d'amour… » (*Premier Cantique,* p. 353). Saint Jean de la Croix tire l'idée de cette touche d'une

traduction suspecte du *Cantique des Cantiques* (5,4) : « Mon Bien-Aimé a passé sa main par le trou de la serrure et mes entrailles ont frémi à son toucher. » Le texte est difficile à interpréter ; en tout cas, il ne parle pas de « toucher ». Dhorme traduit : « Et mes entrailles se sont émues pour lui » (mot à mot : sur lui, ^{c}*âlâyv*). L'intention de donner une référence biblique est évidente. La traduction latine porte : *Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus infremuit ad tactum ejus :* mes entrailles ont frémi à son toucher ; « à son toucher » est une interprétation de l'hébreu ^{c}âlâyv. Après cette touche qui soulève un feu subit comme une flambée qui ne dure pas, vient l'enivrement d'amour sous l'effet d'un vin aromatisé *(el adobado vino)*. « Il est à remarquer que cette suave ivresse dure plus longtemps que la touche de l'étincelle […] L'âme sent que son fonds le plus intime s'enflamme et

s’enivre suavement de ce vin céleste, selon cette parole de David : Mon cœur s’est échauffé au-dedans de moi, et le feu s’embrasera dans ma méditation » (*Psaume,* 39,4). Saint Jean de la Croix renvoie d’ailleurs au *Cantique des Cantiques* (8,2), où l’Épouse dit au Bien-Aimé : « Tu m’enseignerais, je t’abreuverais de vin aux aromates *(yayin hâ-reqaḥ)*. » Et ce vin signifie « mon amour mêlé à ton amour, mon amour transformé au tien […] Ce qui revient à dire : il m’a abreuvée d’amour, plongée dans son amour […] Il a ordonné en moi la charité, en m’adaptant, en m’appropriant sa propre charité » (*ibid.,* p. 361). Ainsi le vin que verserait l’Épouse est en réalité reçu de l’Époux. En effet, « le breuvage dont elle s’est enivrée a produit en elle l’oubli de toutes les choses de ce monde » (*ibid.,* p. 363). Aussi ne peut-elle concevoir ce qu’elle offre comme autre chose que ce qui lui a été donné et

qui n'est pas de ce monde. Dans l'état d'ivresse et d'oubli où elle est maintenant, « il semble à cette âme que toutes ses connaissances d'autrefois et celles du monde entier ne sont, en comparaison de cette science nouvellement acquise, qu'une pure ignorance » *(ibid.)*. C'est pourquoi, « l'Épouse des *Cantiques,* après nous avoir fait connaître sa transformation d'amour en son Amant, nous marque cette aliénation de toutes choses où elle s'est trouvée, par ce seul mot : *Nescivi,* c'est-à-dire : Je n'ai plus rien su » *(ibid.)*. Notons que saint Jean de la Croix fait ici un usage tout à fait arbitraire du texte biblique (6,11), d'ailleurs très difficile à comprendre dans son état actuel ; mais quoi qu'il en soit, il met dans la bouche de l'Épouse ce *lô yâda*^{c}*tî* (je n'ai pas su) qui est en réalité prononcé par l'Époux. Cette liberté prise vis-à-vis du contexte nous permet, peut-être, de penser que, sans être indifférent au sens de

l’ensemble, saint Jean de la Croix cherche particulièrement dans ce chant d’amour des mots et des images pour son propre usage. Bien qu’il se réfère souvent au *Cantique des cantiques,* il y prend appui sans en faire vraiment un commentaire.

Puisque Dieu est amour et qu’il aime Ses créatures, il est parfaitement normal pour un mystique chrétien de croire qu’il sera uni à Dieu par l’amour. On le sent déjà nettement par les citations précédentes. En voici une dernière dont la puissance d’expression est extraordinaire : « Il est à remarquer que l’amour est l’inclination, la force, la capacité que l’âme possède en elle-même pour aller à Dieu, puisque c’est par le moyen de l’amour que l’âme s’unit à Dieu. Plus l’âme a de degrés d’amour, plus elle entre profondément en Dieu, plus elle se concentre en Lui […], car plus l’amour est fort, plus il est unitif. […] En résumé,

pour que l'âme se trouve en son centre qui est Dieu, il suffit qu'elle ait un degré d'amour, parce qu'un degré d'amour suffit pour que l'âme soit en Dieu par la grâce. Si elle a deux degrés d'amour, elle sera concentrée en Dieu selon un autre centre plus intérieur […] Si elle atteint le dernier degré, l'amour de Dieu blessera cette âme en son centre le plus profond. En d'autres termes, il la transformera et l'illuminera en tout son être, selon toute sa capacité et toute sa puissance, jusqu'à ce qu'elle en vienne à paraître Dieu même » (*Seconde Vive Flamme d'amour,* pp. 29-30).

Saint Jean de la Croix, étant par excellence le chantre de l'amour de Dieu, nous avons commencé par lui à parler des mystiques chrétiens. Son âme de feu s'élance comme une flamme à des hauteurs vertigineuses. Sainte Thérèse d'Avila, qui n'a pas moins que lui pénétré les mystères de l'union, reste, peut-on dire, plus humaine, plus proche des

simples religieuses, ses « filles » qu'elle avait à éclairer. Dans les *Pensées sur l'Amour de Dieu,* au chapitre premier, elle évoque le début du *Cantique des Cantiques :* « Qu'il me baise des baisers de sa bouche ! car tes caresses sont meilleures que le vin. » Elle avoue ne pas comprendre ce passage de la troisième à la seconde personne, comme si l'Épouse s'adressait à deux interlocuteurs différents. Mais surtout, elle est sensible à l'effet que peuvent produire de telles paroles sur ceux qui n'ont qu'une basse et grossière conception de l'amour. Elle se rappelle un sermon qu'elle avait entendu d'un religieux : « Comme il parlait d'amour [...] et il n'avait pas à parler d'autre chose, il y eut un tel éclat de rire dans l'auditoire et son sermon fut si mal interprété, que j'en fus stupéfaite » (p. 1391). Elle écrit à ce propos : « Il vous semblera peut-être que certaines paroles des *Cantiques* pourraient être dites dans

un autre style ; et notre bassesse est telle que je n'en serais pas étonnée. J'ai même entendu des personnes avouer qu'elles évitaient plutôt de les écouter. O mon Dieu, quelle misère que la nôtre ! Nous ressemblons à ces animaux venimeux qui changent en poison tout ce qu'ils mangent » (*ibid.,* pp. 1390-1391). Mais elle répond à ceux qui prennent ce style en dérision ou qui, avec plus d'hypocrisie que de vertu, s'en offusquent : « Peu habitués que nous sommes à cet exercice de l'amour, nos pensées s'envolent là où elles sont toujours, et nous omettons de méditer les profonds mystères que renferment ces paroles de l'Esprit-Saint. Que nous fallait-il donc de plus pour nous embraser de son amour ? Est-ce que nous ne savons pas que si Dieu a employé ce langage, ce n'est que pour une raison profonde » (*ibid.,* p. 1391). Et elle conclut : « Si vous entendez des paroles de tendresse sur les rapports intimes de

Dieu avec l'âme, ne vous en étonnez pas. L'amour que Dieu a eu, et a pour nous malgré notre faiblesse, m'étonne bien davantage et me jette dans le ravissement. À la vue de cet Amour, je comprends que les paroles dont Dieu se sert pour nous le montrer ne sont pas exagérées : ses œuvres nous en manifestent davantage encore » (*ibid.,* p. 1393).

Ainsi donc, revenant au texte du verset : « Qu'il me donne un baiser dé sa bouche », sainte Thérèse s'écrie : « O mon Seigneur et mon Dieu, quelles paroles que celles-là pour qu'un ver de terre ose les adresser à Son Créateur ! […] Mais qui osera, ô mon Roi, prononcer ces paroles sans votre permission ? […] Mais l'âme embrasée d'un amour qui la ravit […] n'aspire qu'à prononcer ces paroles, puisque le Seigneur ne l'en empêche pas » (*ibid.,* pp. 1395-1396). Aussi ne se fait-elle pas faute d'employer ce langage de l'amour avec

autant de flamme que saint Jean de la Croix. Mais on voit qu'elle a profondément conscience de ce qu'il a, au premier abord, d'exorbitant.

Sans fournir une expression à des envols de l'âme aussi fulgurants, le *Cantique des Cantiques* a souvent offert aux mystiques chrétiens des thèmes de réflexion sur l'union à Dieu. Sans doute les traductions latines sont-elles en bien des cas inexactes ; elles se sont prêtées à des commentaires figurés fort arbitraires auxquels il est inutile de s'arrêter. Mais parfois, le texte biblique suggère et soutient des réflexions importantes. Par exemple, saint Bonaventure, dans son *Itinerarium Mentis in Deum,* dit que l'âme qui croit et espère dans le Christ et qui l'aime, acquiert des sens spirituels, une vue, une audition, un odorat et un goût intérieurs qui la disposent à éprouver trois « transports de l'esprit » *(mentales excessus)* qui sont la dévotion, l'admiration et

l’exultation. La dévotion fait que l’âme est « comme une colonne de fumée, embaumant de myrrhe et d’encens » (*Cantiques,* 3,6). Par l’excellence de l’admiration, l’âme devient comme l’aurore, la lune et le soleil, ainsi que le chante le *Cantique* (6,10) : « Quelle est celle qui se lève comme l’aurore, belle comme la lune, brillante comme le soleil ? » Par la surabondance de l’exultation, « l’âme, reposant tout entière sur son Bien-Aimé, répand à flots les délices de la plus suave délectation ». Ce dernier degré des transports spirituels est exprimé, dans les *Cantiques* en ces termes (7,7 et 10) : « Que tu es belle et que tu es charmante, mon amour, au milieu des délices ! […] Que ton palais soit comme le bon vin qui coule tout droit pour le Bien-Aimé. » D’ailleurs, les mystiques chrétiens n’ont pas besoin de se référer au *Cantique des Cantiques,* pour trouver des expressions très fortes de

l’amour. Mais peut-être qu’encouragés par le « style » du chant biblique, ils ont osé risquer un langage qui évoque celui de l’amour profane. Ainsi Tauler, dans un sermon (n° 44) sur le verset : *« Il est venu en témoignage, pour rendre témoignage à la Lumière »* (*Jean,* 1,7), explique que ce témoignage est reçu dans les diverses facultés de l’âme jusqu’à ce qu’il soit rendu dans la faculté supérieure qu’est la volonté, la puissance d’aimer. Tauler parle alors de l’« amour délirant » et de la « tempête d’amour ». On pourrait multiplier les exemples.

Expressions de l’amour dans la mystique musulmane

Si maintenant nous nous tournons vers les mystiques musulmans, il nous faut tout de suite

remarquer qu'il n'est rien passé du *Cantique des Cantiques* dans le Coran, et rappeler que les Musulmans, considérant l'amour comme sentiment trop humain, ont à son égard une attitude de défiance et répugnent à le faire entrer dans les relations qui peuvent exister entre Dieu et l'homme, ou entre l'homme et Dieu. Seuls les mystiques ont conservé aux versets où le mot apparaît leur sens propre. Ce mot est soit *ḥubb,* soit *maḥabba,* d'une racine qu'on retrouve dans l'hébreu *ahăb*^{h}*â.* Sa présence suffit pour légitimer une mystique de l'amour, en dépit des interprétations qui en détournent le sens. Mais il est un autre terme qui, sans doute, a profondément agi sur la méditation des spirituels. Il est dit en effet (4,125) : « Et Dieu prit Abraham pour Ami » *(khalîl*^{an}*).* C'est là, certes, une distinction qui peut sembler unique ; on comprend pourtant que des fidèles qui aiment Dieu puissent désirer atteindre à

une si haute faveur. Du mot *khalîl* vient le mot *khulla* que Tahânawî, dans son *Dictionnaire des termes techniques* définit ainsi : « La *khulla* est plus particulière que la *maḥabba :* elle est la pénétration *(takhallul)* de la dilection *(mawadda)* dans le cœur où elle ne laisse aucun vide qu'elle ne remplisse quand elle y pénètre, relativement aux secrets divins, à la Connaissance et aux mystères cachés, car Dieu occupe alors entièrement ce cœur et l'empêche d'être ému par un regard qui serait tourné vers autre chose que Lui. » Pour le mystique engagé sur la voie *(al-sâlik),* il y a une différence de niveau entre la station *(maqâm)* de la khulla et celle de la *maḥabba.* Mais on n'est pas d'accord sur leur ordre hiérarchique. Certains soutiennent que la *maḥabba* est supérieure et s'appuient sur un *ḥadîth* transmis par Bayhaqî : Dieu dit à Muḥammad, lors du voyage nocturne : « Demande, il te sera donné. » Le Prophète répondit :

« Seigneur ! Tu as pris Abraham pour Ami et Tu t'es adressé à Moïse en lui parlant. » Dieu dit : « Ne t'ai-je pas donné mieux que cela […] Je t'ai choisi comme bien-aimé *(ḥabîb)*. » Assurément ce point de vue est commandé par le désir de placer Muḥammad au-dessus d'Abraham et de Moïse, bien que le Coran ne dise pas que Dieu l'a choisi comme *khalîl*. Il est en effet écrit (6,75) : « Et ainsi Nous avons fait voir à Abraham la Royauté *(malakût)* des cieux et de la terre », alors qu'il est dit de Muḥammad, à propos de son ascension au ciel (53,9) : « Puis il se rapprocha et se tint suspendu ; il fut alors à deux portées d'arc ou plus près encore. » Par suite le bien-aimé atteint Dieu « sans intermédiaire » ; l'ami passe par la vision de la Royauté divine. Or Muḥammad est un exemple pour tout croyant et en particulier pour les soufis qui ont longuement médité sur les deux portées d'arc et sur cette proximité plus grande

encore qui est pour eux le terme ultime de leur quête mystique. Néanmoins, d'autres pensent que la *khulla* est une station plus élevée que la *maḥabba,* parce qu'elle vide le cœur de tout amour qui n'est pas l'amour de l'unique aimé. Elle est la forme achevée, la plus sublime, de l'amour.

Quoi qu'il en soit, on doit rapprocher du terme de *khulla* le mot *uns,* qui n'est pas coranique, mais que les soufis emploient souvent. *Uns,* ou *mu'ânasa* est le fait d'être le familier de quelqu'un. Il est souvent associé à *jalîs,* celui qui s'assoit en compagnie d'autres personnes pour prendre part à une « séance » *(julûs)* où l'on converse de choses et d'autres. Par la *khulla,* l'homme est donc admis dans la familiarité de Dieu et converse avec Lui en entretiens « secrets et intimes. C'est la *musâmara,* qui signifie exactement l'entretien de nuit. Peut-être y a-t-il ici un souvenir des rencontres nocturnes entre les

amants, thème fréquent de la poésie érotique. Ainsi ᶜUmar b. Abî Rabîᶜa raconte dans un de ses poèmes qu'il est parti à la recherche de celle qu'il aime, car elle avait suivi sa famille qui changeait de campement. Il la retrouve vers le soir.

Quand nous nous sommes rencontrés,
elle me souhaita la bienvenue et me
sourit
Du sourire d'un être heureux :
quiconque est satisfait, est heureux !
O douceur de la jouissance que j'ai
éprouvée là,
Tendant l'oreille à ses paroles ! O
beauté d'un objet qui fait la joie des
yeux !

De même les mystiques définissent le *uns* comme un état d'une grande noblesse qui consiste

en la joie qu'ils éprouvent devant « la perfection de la Beauté » *(kamâl al-jamâl)*. Il a pour contraire, dans leur lexique, la crainte révérentielle *(hayba)*. Néanmoins, il ne l'exclut pas, car le familier de Dieu continue à le révérer. Junayd disait que le *uns* supprime la réserve timide *(ḥishma)* tout en laissant exister la crainte révérentielle. On a dit aussi, qu'il est un état dans lequel l'espérance l'emporte sur la peur, sans pourtant l'éliminer complètement. Telle était la condition mystique de Moïse quand le Seigneur lui adressa familièrement la parole.

L'un des premiers et des plus célèbres chantres de l'amour divin en Islam est la grande mystique Râbi^{c}at al-^{c}Adawiyya de Baṣra, qui mourut en 801. Elle fait une grande place à la *khulla* qu'elle semble d'ailleurs mettre sur le même plan que le *ḥubb* et la *maḥabba*. On lui attribue les vers suivants :

Mon repos, ô mes frères, est dans ma retraite,
Et mon Bien-Aimé (ḥabîbî) *est constamment en ma présence.*
Je ne trouve rien qui remplace la passion (hawâ) *que j'ai pour Lui*
Et L'aimer de passion dans les créatures est pour moi une épreuve.
Partout où je suis, je vois Sa beauté.
Il est mon miḥrâb, *la direction de ma prière…*
O douceur du cœur ! O réunion de tous les désirs !
Fasse Ta générosité qu'une union venant de Toi guérisse mon âme.
O ma joie, ma vie, perpétuellement,
Mon épanouissement vient de Toi et aussi mon ivresse !
Je fuis toutes les créatures, et j'espère

De Toi une union qui est le comble de
mon désir.

C'est bien le *uns,* et par suite la *khulla,* que décrit Râbi[c]a en deux vers dont la concision technique rend la traduction presque impossible. En voici le sens :

Oui, moi, j'ai fait de Toi, au fond de
mon cœur, le confident qui me parle
(muḥaddithî)
Et je laisse paraître mon corps à celui
qui veut s'asseoir en ma compagnie
(julûsi)
Car le corps, quant à moi, est un
familier (mu'ânis) *pour qui converse en*
ma compagnie (jalîs)
Et l'Ami de mon cœur (ḥabîb qalbî) *est*
au fond du cœur (fu'âd) *un ami familier*

(anîs).

On trouve ici réunis tous les termes importants que nous avons signalés plus haut : *julûs* et *jalîs, ḥabîb (cf. ḥubb* et *maḥabba), anîs* et *mu'ânis (cf. uns* et *mu'ânasa)*.

Mais le poème le plus célèbre de Râbi[c]a est celui des deux amours :

Je T'aime de deux amours : de l'amour
de la passion (hawâ)
Et d'un amour qui vient de ce que Tu es
digne d'être aimé.
Quant à l'amour qui est celui de la
passion,
Il est de m'occuper à ne penser qu'à
Toi, à rien d'autre qu'à Toi.
Quant à l'amour dont Toi, tu es digne,

C’est que Tu Te découvres de Tes voiles
afin que je Te voie.
La louange qui s’attache à celui-ci et à
celui-là n’est pas pour moi,
Mais c’est pour Toi qu’est la Louange
en celui-ci et en celui-là.

Le premier amour correspond à la pensée qu’avait saint Augustin quand il écrivait, à un moment de ses *Confessions :* J’aimais aimer, et j’aimais être aimé. L’évocation *(dhikr)* de l’être aimé comble de joie le cœur de celui qui aime, si bien que c’est cette évocation qu’il aime. Râbi[c]a ne répudie pas cette forme de l’amour ; mais elle en découvre une autre plus pure, dans laquelle aucune passion n’envahit le sujet aimant, et qui est au contraire un oubli total de soi dans la seule considération de l’objet aimé. Ce second amour semble donc supérieur à la *khulla* dans laquelle

l'homme reste sensible à la faveur divine ; il est l'amour parfaitement désintéressé, indifférent aux faveurs mêmes, que tous les mystiques considèrent comme l'amour authentique. En particulier la spiritualité chrétienne et la spiritualité musulmane sont entièrement d'accord sur cette valeur.

On admettra aisément que le langage de l'amour de Dieu ne peut faire autrement que de s'inspirer du langage des amours humaines. La riche poésie arabe fournissait non seulement un vocabulaire mais des situations dramatiques qu'il était facile de transposer. Par exemple, Umar b. Abî Rabî^{c}a, renommé pourtant pour ses débauches, fit, lorsqu'il connut Zaynab, l'expérience d'un amour véritable et exclusif, comme la *khulla* des mystiques :

Elle n'a laissé aux autres femmes
aucune place dans mon cœur

Nonobstant ce que je leur dis du bout des lèvres en badinant.
Elle est digne que je lui voue un amour sincère, capable de la chérir.
Ma passion va vers elle : amis, ne me blâmez pas ! […]
Oui mon cœur, après ce que j'ai reçu d'elle, est comme privé d'yeux pour les autres femmes.

Voici encore un vers aisément transposable en valeurs mystiques :

Le coup d'œil que je lançai vers elle quand elle parut fut et resta ébloui,
Au point que je vis, dans mon regard, son insuffisance.

Le corps a des appétits à satisfaire et il peut pâtir d'un amour exclusif. Mais :

Mon ouïe, ma vue sont les alliées de ce
que j'aime, liguées contre mon corps.
Comment me passerais-je de ce qui me
fait entendre et voir ?

Seul compte l'amour, peu importent les souffrances que peut causer la Bien-Aimée, car c'est elle qui devient le centre de tout. Un poète de l'époque ᶜabbasside, Abû'l-Shîṣ, a fortement exprimé ce sentiment :

La passion se tient en moi là où tu te
tiens. Rien pour moi qui la suive, rien
qui la précède.
Je ressens comme agréable le blâme de
ma passion.

Car j'aime tout ce qui te rappelle à
moi. Qu'on me blâme donc !
« Tu es semblable à mes ennemis », dit-
on de toi ?
Alors j'aime mes ennemis, si je reçois
d'eux ce que je reçois de toi.

Le regard d'amour est souvent comparé à une flèche. Mais sa fine pointe qui blesse le cœur s'unit si intimement à ce que la victime a de plus profond dans son être, qu'il ne lui est plus possible de s'en séparer. Le poète Ibn Muṭayr al-Asadî a écrit ces vers :

O Asma' ! Dieu a décrété que je ne
cesserais pas de t'aimer
Jusqu'à ce qu'on me ferme les yeux.
L'amour est une épreuve ; mais bien
qu'il soit une épreuve,

Je n'aurais pas de joie à te haïr.

Mais c'est une épreuve qui le purifie, qui l'élève au-dessus de lui-même, qui donne à sa vie sa véritable valeur, son authentique réalité.

D'autre part, l'amour de Dieu se présente avec des alternances de faveurs et d'abandons, d'union et de séparation, de rapprochements et d'éloignements. Tous les mystiques, chrétiens et musulmans en particulier, ont décrit ces expériences intérieures. Or les amours humaines sont sujettes au même rythme oscillant. Les amours des anciens Bédouins étaient liées aux vicissitudes de la vie nomade : le thème essentiel de l'ancienne *qasîda* anté-islamique, dans sa partie consacrée à l'amour, le *nasîb,* est celui du poète qui évoque devant les restes du campement abandonné, les *aṭlâl,* le souvenir de celle qu'il a aimée en ces lieux devenus déserts. Sans doute s'agissait-il de

passions très sensuelles ; mais à travers la transfiguration du souvenir, le *dhikr,* elles prenaient des teintes spirituelles enveloppées d’une tristesse qui porte toujours en elle une noblesse émouvante du sentiment. Les poèmes décrivent les préparatifs du départ, la scène de la séparation, l’éloignement de la caravane que suit la pensée de l’amant. À travers des alternances d’espoir et de désespoirs, il rêve du moment où la réunion sera possible. En attendant, l’absence, quand elle n’entraîne pas l’oubli, fortifie le sentiment et l’épure ; elle idéalise l’image de la bien-aimée ; elle excite le désir de se rendre digne d’elle. L’amant cherche à prouver sa valeur par des exploits guerriers. Nous sommes ici bien loin de la mystique. Néanmoins n’oublions pas que l’Islam recommande le grand *jihâd,* cette lutte contre les passions avilissantes de l’âme. Sans doute la *mufâkhara* qui consiste à se faire valoir

en vantant ses propres mérités, et qui est une des caractéristiques de la mentalité bédouine, est-elle tout à l'opposé de l'humilité des soufis. Mais le poète épris d'amour ne se hausse que pour se faire distinguer ; il s'abaisse ensuite devant la femme aimée en reconnaissant qu'il est devenu un esclave d'amour *(mutayyamim)*. Nous citons quelques vers tirés de la *Mu^{c}allaqa* de ^{c}Antara, qui sont, de ce point de vue, particulièrement remarquables.

Salut, vestiges d'une époque ancienne
et révolue !
Lieu désert et désolé depuis que ^{c}Abla
s'en est allée !
Elle est descendue en une terre
farouchement hostile,
Il m'est bien difficile d'arriver jusqu'à
toi, Fille de Mukhram !

Tu loges dans mon cœur, n'imagine rien d'autre.
Tu es en moi objet d'amour et de respect.
Comment te visiter ? car voici qu'au printemps.
Tu campes avec les tiens aux ^{c}Unayza, et moi à Ghaylam.
Est-ce une chamelle de Shadan qui me fera atteindre la demeure de ^{c}Abla ?
Si tu baisses ton voile pour te cacher de moi,
Moi, j'ai l'art de saisir le cavalier bardé de fer.

Si l'Islam, au principe, n'est guère favorable à ce genre de poésie, les Musulmans l'ont adoptée et assumée, d'abord parce qu'elle représentait à leurs yeux un modèle de la langue arabe pure, et

que les études sur le Coran se référaient souvent à elle, ce qui est important pour nous, puisque nous comprenons ainsi que les mystiques aient pu y puiser tout un vocabulaire. Mais ensuite, très vite, on a considéré que Dieu était le Créateur de l'amour dans le cœur humain et qu'Il était un garant de sa valeur : ainsi, tout en restant profane, l'amour a cessé d'être considéré comme un sentiment suspect, étranger à la vie d'un croyant. Bien que le Coran ne jette aucun discrédit sur les relations sexuelles, l'amour dont il est ici question ne saurait rien avoir de charnel. D'après un *ḥadîth,* transmis sous l'autorité du très sérieux Ibn ᶜAbbâs, mais peut-être néanmoins forgé pour les besoins de la cause, le Prophète aurait dit : « Celui qui aime *(ᶜashiqa),* est chaste, puis meurt, entre au paradis. » Cette tradition a plusieurs variantes entre autres : « Celui qui aime, est chaste, cache son secret, domine son amour et meurt, meurt

martyr. » Le mot important est, dans ce texte révélateur, le verbe ^{c}*ashiqa :* être épris d'amour, d'où viennent ^{c}*ishq,* autre nom de l'amour, ^{c}*âshiq :* l'amant. L'idée exprimée par cette racine est celle d'une passion violente. Aucun de ces termes ne se trouve dans le Coran, et on comprend qu'ils soulevèrent une vive protestation, quand certains mystiques les introduisirent dans leur vocabulaire.

L'amour chaste dans la tradition arabe

Mais les mots ^{c}*âshiq* et ^{c}*ishq* avaient reçu une signification toute particulière dans la poésie de l'amour ^{c}*udhrî* qui représente un très curieux phénomène de civilisation, dont l'origine reste obscure, et qui a peut-être exercé une influence sur les conceptions occidentales de l'amour courtois.

Stendhal, dans son livre *De l'amour,* cite des passages du *Diwân al-Ṣabâba,* sur la « tendresse amoureuse », d'Ibn Abî Ḥajala (qu'il appelle Ebn-Abi-Ḥadjlat). En voici un passage, que nous donnons dans le système de transcription de l'auteur :

> Sahid, fils d'Agba, demanda un jour à un Arabe : – De quel peuple es-tu ? – Je suis du peuple chez lequel on meurt quand on aime, répondit l'Arabe. – Tu es donc de la tribu de Aszra ? ajouta Sahid. – Oui, par le maître de la Caaba ! répliqua l'Arabe. – D'où vient donc que vous aimiez de la sorte ? demanda ensuite Sahid. – Nos femmes sont belles et nos jeunes gens sont chastes, répondit l'Arabe.

Henri Heine a, lui aussi, évoqué cet amour lié à la mort. Cette conception a donné lieu, dans la littérature arabe, à une abondante littérature, à de nombreux traités sur l'amour, remplis de poèmes, dont les attributions à tel ou tel « héros » de la légende sont souvent suspects, mais qui, s'ils sont des faux, n'en existent pas moins et n'en ont pas moins été connus et appréciés. Parmi les grands traités, outre le *Diwân* dont il vient d'être question, il y avait, s'étendant sur une longue période, le *Diwân al-*^{c}*âshiqîn,* de Muḥammad b. Ziyâd b. al-A^{c}rabî (mort vers 845) : le *Kitâb al-Zahra* (livre de la fleur) d'Ibn Dâwûd (mort en 907) ; le *Kitâb al-Ẓarf wa'l-Ẓurafâ'* (livre du raffinement et des raffinés, qui porte aussi le titre de *Kitâb al-Muwashshâ,* ou livre de l'ouvrage en broderie), d'Ibn Isḥâq al-Washshâ (mort vers 936) ; le *Ṭawq al-Ḥamâna* d'Ibn Ḥazm (mort en

1064) ; *Maṣâri*^{c} *al-*^{c}*ushshâq* (les arènes des amants) d’al-Sarraj (mort en 1106) ; enfin, bien plus tardivement *Tazyîn al-aswâq fi tartîb ashwâq al-*^{c}*ushshâq* (sur la hiérarchie des désirs ardents des amants). Il ne faut pas non plus oublier le *Kitâb al-Aghânî* (le livre des chants) d’Abû’l-Faraj al-Iṣfahâni (875-967) qui, parmi de nombreuses histoires sur les poètes et d’abondantes citations de poèmes, a recueilli une grande quantité de vers d’amour. On a pu comparer, toute proportion gardée, l’importance de ce dernier recueil, sans oublier celle des autres par rapport à l’inspiration « littéraire » des mystiques musulmans, au rôle qu’a joué le *Cantique des Cantiques* dans la méditation des mystiques juifs et chrétiens.

L’amour ^{c}udhrî a des couples de héros qui l’ont incarné et illustré. Les plus célèbres sont Majnûn-

Laylâ, Jamîl-Buthayna, Qays-Lubnâ ; Kuthayyir-^{c}Azza. Certains ont réellement existé ; d’autres sont des personnages plus ou moins de fiction. C’est surtout dans la mystique persane que ces figures devinrent de purs symboles de l’amour religieux. D’Herbelot, dans la *Bibliothèque orientale,* en a parlé à plusieurs reprises et nous ne pouvons mieux faire que de le citer :

> Tous les Mahométans regardent également ces deux amants (Majnûn et Laylâ) à peu près comme les Juifs ont fait de l’Époux et de l’Épouse du *Cantique des Cantiques,* allégorisant leur histoire et s’en servant pour élever les plus spirituels à la contemplation des mystères divins.

Bien plus, on voit célébrer un autre couple, celui de Joseph et de Zulaykha, la fille de Pharaon et la femme de Putiphar. On sait qu'un groupe de Musulmans de la secte des kharijites, animés par un piétisme rigide, avaient estimé qu'en raison de l'histoire scabreuse racontée dans la sourate Joseph, cette sourate devait être exclue du Coran, comme indigne d'être la Parole de Dieu. En effet, c'est Zulaykha (dont le nom n'est pas donné dans le texte) qui cherche à séduire le jeune homme (*râwadathu ͨan nafsihi,* 12,23) dès qu'il eut atteint la puissance virile (*lammâ balagha ashaddahu*), parce qu'il l'avait « rendue folle d'amour » (*shaghafahâ ḥubba^{an}*). Mais Joseph est resté fidèle à l'idéal de chasteté, et elle le reconnaît elle-même : il a su se préserver du mal (*istaͨṣama*). Pourtant, elle ne se repent pas. Est-ce la constance de Joseph qui a permis de transfigurer

le récit et de lui donner une valeur religieuse ? C'est possible. Mais il y a un commentaire instructif d'Ismâ^{c} îl Haqqî au verset (12,30) : *shaghafahā ḥubb*^{an}. « Son amour pour Joseph lui a fendu la membrane du cœur (*shaghâf al-qalb*) et a pénétré jusqu'au fond du cœur […] Sache que l'amour (*maḥabba*) est une inclination vers ce qui est beau. Quand il devient excessif, il s'appelle ^{c}*ishq,* et quand le ^{c}*ishq* dépasse toute mesure, il s'appelle ivresse (*sukr*) et amour éperdu (*hayamân*). Celui qui éprouve un amour (^{c}*ishq*) excessif est excusable et ne peut être blâmé, car il est à l'horizon céleste comme le sont, par exemple, la folie et la maladie. L'amour (*maḥabba*) est le principe et la cause de l'existence que Dieu donne aux créatures, ainsi que Dieu le dit (dans ce *ḥadîth qudsî*) : J'étais un trésor caché et J'ai aimé (*aḥbabtu*) être connu. Ici Ismâ^{c}îl Ḥaqqî rappelle

que ᶜAbd al-Razzâq al-Qâshânî, célèbre soufi de l'école d'Ibn ᶜArabî (mort en 1327), disait que le *ᶜishq* est une forme plus particulière de l'amour, parce qu'il est une *maḥabba* excessive ; c'est pourquoi on ne peut appliquer ce mot à Dieu, car l'excès doit être nié des attributs divins. Notons que, s'il s'applique à l'homme, c'est que Dieu est pour lui l'objet d'un amour infini. Haqqî rapporte encore que Junayd, dans une prosopopée, racontait que le Feu dit un jour : « O mon Seigneur ! si je ne T'obéissais pas, est-ce que Tu me punirais par quelque chose de plus puissant que moi ? Oui, dit Dieu, Je te ferais maîtriser par Mon Feu le plus intense. – Est-ce un Feu plus grand que moi ? – Oui, dit Dieu, c'est le Feu de Mon Amour (*nâr maḥabbatî*), que Je fais résider dans le cœur de Mes Amis, Les Croyants. » Le terme que nous avons rendu par « Amis » est *al-Awliyâ'* que l'on

traduit parfois par les « Saints ». Le feu de l'amour divin purifie de toute souillure les amours humaines imparfaites qui subissent l'épreuve de la souffrance grâce à laquelle se découvre en elles ce qu'elles ont d'authentique. Ḥaqqî écrit : « L'amour (^{c}*ishq*) de Zulaykhâ (pour Joseph), bien qu'il ne fût pas un amour au sens propre du mot, l'a entraînée au but, quand elle eut fait rééellement et sincèrement l'épreuve de sa réalité véritable. » Et il cite un vers de ^{c}Attar :

> *Quiconque est parvenu à l'amour pur*
> *et vrai,*
> *Au secret de son cœur parvient l'Aimé*
> *qu'il aime.*

Ce même ^{c}Attar, dans le *Livre divin (Elahi-Nameh),* raconte une histoire sur Joseph et Zulaykhâ, qui nous éclaire sur la spiritualisation de

l'épisode de la séduction. Joseph rencontre un jour Zulaykhâ : « la maladie et la pauvreté l'accablaient de cent souffrances […]. Elle éprouvait, à cause de Joseph, une souffrance démesurée ». Mais lui, il souhaiterait la voir disparaître. Alors Dieu envoie l'ange Gabriel qui déclare de la part du Seigneur :

> *Nous ne l'enlèverons pas à l'existence.*
> *Car elle détient en elle une abondance d'amour pour celui qui Nous aime.*
> *Puisqu'elle ne cesse de t'aimer, Je la compte pour toi au nombre de Mes Amis, […]*
> *Je lui ai fait subir une vive douleur, mais Je la rajeunirai pour toi.*
> *Elle a donné pour toi le trésor de sa vie ; Je la bénirai donc pour qu'elle*

soit à toi.

Pour notre Joseph elle est pleine de tendresse ; nul dans la haine ne méditera sa mort.

Il n'y a donc qu'un seul amour authentique et Dieu aime ceux qui aiment les êtres qui l'aiment et qu'Il aime. C'est donc à juste titre que d'Herbelot écrit à propos de Joseph et de Zulaykhâ : « Les Musulmans […] se servent souvent de leurs noms et de leur exemple, pour élever le cœur des hommes à un amour plus excellent que celui du vulgaire, prétendant que ces deux amants ne sont que la figure de l'âme fidèle qui s'élève par amour jusqu'à Dieu. » C'est ce qui fait dire à Hafez dans son *Divan :* « Je comprends fort bien comment l'excellente beauté de Joseph peut et doit transporter hors des bornes d'un amour ordinaire le cœur de Zulaykhâ », Joseph étant ici, selon les

commentateurs de ce poète, la figure du Créateur et Zulaykhâ, celle de la créature. On retrouve ainsi le contexte du *Cantique des Cantiques.* Peut-être ᶜAttâr met-il l'accent, plus que saint Jean de la Croix, sur l'idée que l'authentique et pur amour des créatures est une partie de l'amour de l'âme pour Dieu et correspond à l'Amour de Dieu pour l'âme. Néanmoins cette idée n'est pas absente de la pensée du mystique chrétien, puisque l'amour du prochain dans le Christ est une valeur impliquée par sa foi. Néanmoins ce n'est pas à travers l'image du culte de la Beauté d'un bien-aimé qu'il l'exprime ; en outre il s'agit d'aimer le prochain dans son ensemble, et non de tel ou tel être particulier élu du cœur. Sainte Thérèse d'Avila dénonce, comme les Musulmans dont nous venons de parler, ce qui est improprement appelé du nom d'amour. Elle écrit, dans *Les Chemins de la perfection* (ch. 7, pp. 615-616) : « Ceux dont je

parle ne se soucient pas plus d'être aimés que de ne l'être pas […] Ceux-là, direz-vous, n'aiment donc et ne savent aimer personne si ce n'est Dieu ? Je réponds qu'ils n'en aiment que beaucoup plus : leur amour est plus vrai, plus ardent, plus utile ; enfin c'est de l'amour […]. Leur amour, je vous l'assure, est vraiment digne de ce nom, tandis que ces affections basses de la terre l'ont usurpé et ne le méritent pas […]. À la vérité, ils aiment ce qu'ils voient, et s'affectionnent à ce qu'ils entendent. Or ce qu'ils voient est stable. Si donc ils aiment, ils ne s'arrêtent pas au corps ; ils jettent le regard sur l'âme […]. Alors même […] qu'on se mourrait d'amour pour le prochain […], alors même qu'il posséderait toutes les grâces de la nature réunies, on ne saurait lui vouer un amour fort et durable […], car c'est un amour qui doit finir avec la vie si le prochain […] n'est pas dans la charité de Dieu […]. Ô précieux amour ! Il

s'applique à imiter le Prince de l'Amour, Jésus, notre bien. » On saisit les différences ; mais comment ne pas être sensible à de profondes ressemblances ? Dans la réalité essentielle de l'amour, c'est du même amour que l'on aime Dieu et le prochain, car c'est de cet amour que Dieu aime Ses créatures humaines. Saint Jean, inspiré par la foi chrétienne, a excellemment exprimé ces pensées : « Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu […] car Dieu est Amour » (I, *Jean,* 4,7-8). « Dieu est Amour. Celui qui demeure dans l'Amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui » (*ibid.,* 4,16).

Les mystiques musulmans ont ainsi pu reprendre les thèmes de la séparation (*farq*) et de l'union (*jam*^{c}), de l'absence (*ghayba*) et de la présence (*ḥuḍûr*), de la sobriété (*ṣaḥw*) et de l'ivresse (*sukr*). Mais ces notions reçoivent une

signification beaucoup plus intérieure. Le *farq,* par exemple, n'est plus la séparation dans l'espace. Cela n'aurait aucun sens quand il s'agit des rapports avec Dieu. Selon Abû ^{c}Alî al-Daqqâq, le *farq* est « ce qui est rapporté à toi », et le *jam*^{c}*,* « ce qui est arraché de toi ». L'homme est créature au milieu des créatures. Il peut s'attacher à elles comme à lui-même. Il est alors dans un état d'ignorance (*jahl*) qui est un mal. Le *farq* n'est pas un mal, car il est indispensable que l'homme se reconnaisse comme créature au sein de la création (*khalq*), projeté dans l'immanence de ce monde par l'acte créateur du Dieu transcendant qui donne surabondamment l'être sans s'appauvrir et en demeurant dans son en-Soi. On voit donc que le *jam*^{c} se profile dans le *farq*. Il n'y a pas, pour l'homme, de séparation sans union, car, dit Qushayrî, « celui pour qui il n'y a pas de

séparation (*tafriqa*), n’a pas de ^{c}*ubûdiyya* (c’est-à-dire d’adhésion à l’état de servitude dans l’adoration de la *Rubûbiyya,* la Seigneurie divine). Mais celui pour qui il n’y a pas d’union, n’a pas de Connaissance (*ma*^{c}*rifa*). » Il en est donc du couple *farq-jam*^{c}*,* comme des couples que nous avons déjà rencontrés : la peur et l’espoir, la crainte révérentielle et la familiarité, auxquels on peut ajouter la constriction (*qabḍ*) et la dilatation du cœur (*basṭ*). Qushayrî s’appuie sur la sourate *al-Fâtiha* pour montrer la liaison des deux états. Quand Dieu dit : « C’est Toi que nous adorons » (1,4), Il indique par là la séparation ; quand Il dit : « C’est Toi dont nous implorons le secours » (*ibid.*), Il indique l’union. « Quand l’homme adresse la parole à Dieu dans le langage de la confidence (*najwâ*), soit en Lui demandant, soit en L’invoquant, soit en Le louant, en Le remerciant, en

faisant amende honorable, en Le suppliant humblement avec ferveur, il se tient au niveau de la séparation ; quand il tend l'oreille pour écouter tout au fond de son cœur ce que son Maître lui dit en confidence (*mâ yunâjihi bihi*), quand il entend dans le secret de son être la parole que Dieu lui adresse […], alors il est témoin de l'union. » Nous retrouvons les termes mêmes qui définissent la *khulla.*

Quant au terme de *ghayba,* il ne désigne pas, comme dans la poésie érotique, l'absence de l'être aimé, car Dieu ne saurait être absent de Sa création. Il se rapporte au cœur qui s'absente du monde des créatures, renonçant à connaître les conditions de leur être, renonçant même à toute sensibilité personnelle. Dans cet état, l'homme éprouve un sentiment de vide, d'égarement, de dépaysement. Il est comme exilé de lui-même sans être encore existant en Dieu. Mais c'est là pour lui

une étape par laquelle il vient en présence de son Seigneur, le Créateur. L'égarement de l'absence conduit à l'ivresse, comparée parfois à une folie (*junûn*) ; comme l'ivresse causée par le vin, elle mène à un total oubli et de toute réalité ambiante, et de soi-même. L'état de sobriété est un retour à la lucidité avec la connaissance véritable de Dieu.

Le cas de Ḥallâj

Parmi les mystiques musulmans, celui qui a donné à l'amour *(ʿishq)* la valeur la plus fondamentale, c'est Ḥallâj. Il n'est peut-être pas le premier à avoir introduit ce terme dans le vocabulaire mystique. L. Massignon a signalé un *ḥadîth qudsî* d'al-Ḥasan al-Baṣrî où le verbe de cette racine apparaît appliqué à Dieu et à l'homme : « Quand ce qui domine chez mon

serviteur, c’est le souci de s’occuper de Moi, Je fais qu’il trouve son bien-être et sa joie à se souvenir de Moi. Et quand J’ai fait qu’il trouve son bien-être et sa joie à se souvenir de Moi, Je l’aime et il M’aime *(ᶜashiqanî wa ᶜashiqtuhu)* ». On peut voir également en Nûrî un précurseur. L. Massignon écrit à ce sujet : « Nûrî […] accentua, après Sari, la notion du désir *(ᶜishq)* que Dieu inspire à l’âme fervente ; c’était s’acheminer vers la thèse hallâjienne de l’union à Dieu par l’Amour » (*Passion,* 2e éd., I, pp. 121-122). L. Massignon traduit *ᶜishq* par essentiel désir et a insisté sur le fait que Ḥallâj a défini l’Essence divine par l’Essentiel désir. En cela, il allait plus loin que la plupart de ses prédécesseurs, sinon de tous.

Nous devrons nous borner à quelques citations que les remarques précédentes éclaireront

parfaitement. On rapporte que Ḥallâj a dit : « O Toi, qui m'as enivré de Ton amour, qui m'as égaré l'esprit sur les parvis de Ta proximité, Tu es l'Isolé dans l'Éternité, Celui qui se proclame l'Unique en ce qu'Il occupe le siège de la Vérité » (*Akhbâr,* texte arabe p. 17). Dans le même sens, relevons cette invocation : « Je Te demande, par la lumière de Ta Face […], de ne pas me laisser errer dans les parvis de l'égarement, de me sauver des abîmes de la réflexion, de m'isoler de la société du monde, de faire de moi Ton familier par Tes entretiens secrets » (*ibid.,* p. 24). Nous retrouvons dans ce texte tous les termes que nous avons déjà rencontrés avec les idées qu'ils connotent : l'égarement, la familiarité, les entretiens confidentiels dans le secret du cœur. Ḥallâj parlait aussi des alternances de rapprochement et d'éloignement qui marquent les relations de l'âme avec Dieu : « O hommes ! Dieu converse avec Ses

créatures d'une manière purement gracieuse : Il Se manifeste à elles, puis Se cache loin d'elles de façon à les éduquer car, sans Sa manifestation, tous les hommes seraient impies, et sans le voile qui Le cache, ils seraient tous éblouis *(futinû)* » (*ibid.,* pp. 25-26). Il faut entendre qu'ils seraient éblouis en ce sens qu'ils oublieraient leur condition de créature qui doit servir Dieu dans l'obédience qu'est la *ᶜubûdiyya.* En effet le verbe passif *futina* a la signification « d'être tenté par des épreuves ». Les hommes seraient donc éblouis par la faveur divine, comme ils le seraient ici-bas par la gloire ou la fortune. C'est pourquoi, ajoute Ḥallâj, « Dieu ne fait durer pour eux en permanence aucun de ces deux états » (*ibid.*). Néanmoins, quand le fidèle a été purifié en son cœur par l'épreuve de ces états couplés qui, dans leur alternance, s'excluent et cependant s'appellent, quand il est parvenu au pur amour, alors il transcende ces alternances en un

état mystique durable, ou du moins plus durable, qui est le terme ultime de la quête spirituelle. C'est ce qu'exprime Ḥallâj en quelques vers au sujet du *fatâ*. Ce terme qui signifie « jeune homme » a pris, chez les mystiques un sens particulier : c'est l'adepte de la *futuwwa* ou chevalerie spirituelle ; on peut donc le traduire, comme le fait H. Corbin, par chevalier spirituel et rapprocher les *fityân* (pluriel de *fatâ*) des « Fidèles d'Amour ».

Quand l'homme épris d'amour atteint
la perfection dans le fatâ
Et que l'ivresse lui fait oublier l'union
au Bien-Aimé,
Il atteste en vérité sur le point où la
passion le fait attester,
Que la prière de ceux qui aiment (al-
ᶜâshiqîn) *relève de l'impiété.*

En effet, la prière, même de louange, suppose entre l'orant et Dieu, une distance que l'amour pur a supprimée. Mais, en ce monde, cet état idéal ne peut être parfaitement atteint, et quand l'âme y a goûté, elle aspire à la mort qui la délivrera.

Ma mort, c'est de survivre ; ma vie,
c'est de mourir.

Après l'expérience de ce qu'on a appelé l'union de l'union, dans laquelle l'âme est unie en Dieu à la totalité de l'être, la seule prière qui puisse être adressée à Dieu, c'est d'être rappelé de cet exil au milieu d'êtres qui n'ont qu'une réalité partielle.

J'ai embrassé de mon tout le Tout de
Ton Tout, ô ma Sainteté !
Tu T'es dévoilé à moi comme si Tu étais
en moi-même.

J'ai retourné mon cœur en ce qui n'est pas Toi, et je n'y ai vu
Que mon dépaysement, alors que Toi,
Tu y es mon intimité familière (unsî).
Ah ! Je suis, moi, dans la prison de la vie, retenu
Loin de l'intimité familière. Empoigne-moi donc pour me tirer vers Toi de la prison.

Le verbe *qabaḍa* signifie « saisir dans la main, empoigner ». De là vient le mot *qabḍ* qui s'oppose à *basṭ,* comme nous l'avons vu. Les racines de ces termes sont coraniques. Il est écrit (2,245) : « Dieu referme la main *(yaqbiḍu)* et Il l'ouvre *(yabsuṭu)*. » S'Il resserre la main sur le cœur pour le comprimer en faisant sortir de lui tout ce qui est attaché aux créatures, ce n'est que pour le dilater ensuite, pour le combler de toutes Ses faveurs.

Sans le *qabḍ,* il n'y aurait pas de *basṭ,* de même que, sans la mort, il n'y aurait pas la Vie.

Il sera curieux de noter que Ḥallâj décrit le développement de cet amour si sublime dans des termes très voisins de ceux qui sont fréquemment employés dans la poésie profane. Anṭakî rapporte les vers suivants :

> *Le début de l'amour* (ḥubb) *est une*
> *inclination qui affole*
> *Le cœur de l'amant, si bien qu'il*
> *rencontre la mort comme un jeu.*
> *Son origine est un regard jeté par*
> *accident*
> *Ou un badinage qui embrase le cœur*
> *comme d'une flamme,*
> *Comme une étincelle tirée d'un briquet*
> *Qui en s'allumant brûle tout un bûcher.*

Quant à Ḥallâj, il a écrit :

L'extase n'est d'abord qu'une
suggestion, puis un regard
Qui fait surgir une flamme dans
l'intime des cœurs.

Cette flamme *(lahab, lahîb)* rappelle la flamme d'amour de saint Jean de la croix et la *hit*^{h}*lahăb*^{h}*ût*^{h} du hassidisme.

Nous terminerons en signalant une très curieuse doctrine des relations entre la nature divine *(al-Lâhût ; al-Lâhûtiyya)* et la nature humaine *(al-nâsût ; al-nâsûtiyya)*. La pensée de Ḥallâj est ici particulièrement difficile à saisir. Voici un premier texte qui est assez clair : « De même que mon humanité se perd dans Ta Divinité sans s'y mêler, Ta Divinité s'empare de mon humanité sans entrer en contact avec elle. » Le contexte est si obscur

que L. Massignon en a donné deux traductions différentes qui ne font que montrer ses hésitations, dans *Akhbâr al-Ḥallâj* (p. 103) et dans la *Passion* (2e édition, I, pp. 649-650). Quoi qu'il en soit, il est évident que l'union avec Dieu ne fait pas disparaître la nature humaine. Le second texte défie toute traduction et celle que propose L. Massignon (*Akhbâr,* p. 105) laisse perplexe. Nous en risquons une qui n'a que l'avantage de suivre au plus près le texte. « Tu Te manifestes comme Tu le veux, ainsi que c'est le cas de Ta manifestation, selon Ta volonté, sous la plus belle des formes, la forme dans laquelle réside l'Esprit qui parle en apportant la Science, l'Évidence, la Puissance et la Preuve. Ensuite, Tu as donné des ordres à ce témoin de Toi qui dit *Je* en Ton Essence qui est un *Lui*. Qu'en est-il de Toi, quand Tu Te présentes sous la forme de moi-même à la suite de mes retours répétés, et que Tu me lances par moi-même

un appel à moi-même, tandis que je m'élève dans mes ascensions jusqu'au trône de mes pré-éternités près des paroles de mes créatures. »

Quelle signification donner à ce passage ? Il y a d'abord l'idée que Dieu Se manifeste sous la forme humaine, qui est la plus belle, ainsi qu'il est dit dans le Coran (95,4) : « Oui, Nous avons créé l'homme en la plus belle constitution. » Donc la *nâsût,* avant d'être l'humanité de tel ou tel homme, est la Forme Humaine prééternelle de la manifestation de Dieu. Or, dans le Coran, qui est la Parole éternelle et incréée de Dieu, il est question de prophètes et, en général d'hommes, à qui Dieu s'adresse et qui Lui répondent. Par suite, la Divinité converse éternellement avec l'Humanité. Quand l'humanité de Ḥallâj s'élève jusqu'à cette Humanité pré-éternelle, il arrive « au trône de ses pré-éternités », là où parlent les créatures, enveloppées dans la *nâsût,* avec leur Créateur, là,

en particulier où, dans le « covenant pré-éternel », selon la traduction que donne L. Massignon du mot *mîthâq,* toute la race d’Adam, avant de naître dans le temps, a reconnu que Dieu était son Seigneur. À ce niveau, Ḥallâj peut parler pour Dieu, puisque Dieu l’appelle lui-même par lui-même. Il devient, pour ainsi dire, le porte-parole de Dieu et s’exprime en Son nom. C’est pourquoi il peut dire : *« Anâ’l-Ḥaqq »,* Je suis la vérité créatrice, Je suis Dieu. Et c’est ainsi que, dans notre texte, il dit : « mes créatures ». En la transcendance de Son Essence, Dieu dit « Je » pour la *nâsût* et par la *nâsût.* C’est elle qu’Il aime comme l’objet de Ses entretiens intimes et éternels ; c’est en elle que l’homme peut aimer Dieu et devenir Son Ami et Son confident.

Certes, pour connaître Ḥallâj, il faut lire l’œuvre de L. Massignon, de même que pour connaître Ibn ^{c}Arabî et les mystiques iraniens, il

faut lire les ouvrages d'Henry Corbin. De la même manière, nous renvoyons, pour la mystique juive à tout ce qu'ont écrit G. Scholem, M. Buber et A. Neher. Quant à la mystique chrétienne, elle exigerait l'étude d'un très grand nombre de livres. Comme nous l'avons dit, si on entre dans le détail, d'autres ressemblances que celles que nous avons retenues, se révéleront, mais en même temps des différences surgiront. Notre intention n'était pas de faire apparaître une unanimité, ce qui est impossible, même à l'intérieur d'une seule et même religion monothéiste. D'ailleurs, si cela était, le monothéisme deviendrait d'une pauvre monotonie. Nous pouvons être heureux d'être parvenus, sans cacher les différences, voire les oppositions, à dégager des tendances fondamentales analogues, des problématiques semblables, des expressions concordantes, qui nous permettent d'affirmer que les trois messages

sont apparentés sur le plan spirituel, et que les trois messagers sont les créateurs et les maîtres d'une même famille d'esprits.

---

1. *Indica mihi* […] *ubi pascas, ubi cubas in meridie.*
2. *Cacher son secret* (Kitmân al-sirr) *est la règle fondamentale de la loi d'amour chez les poètes arabes.*

Conclusion

Au terme de cette recherche, il nous apparaît très clairement que les trois messages monothéistes ont concouru à la création d'un humanisme religieux qui, à travers de multiples variations, présente un caractère très original en ce qu'il a promu des valeurs spirituelles concernant l'homme, sa situation dans le monde et sa relation à Dieu. Or le propre des valeurs, une fois découvertes, c'est de rester toujours actuelles. C'est pourquoi nous avons borné notre étude à cet aspect intérieur des cultures monothéistes, en portant notre attention sur le cœur, comme le foyer dans lequel s'étaient rencontrés et concentrés les messages des trois Messagers. Il y a sans doute

d'autres aspects intéressants, mais qui s'adressent plutôt à la curiosité historique. Ainsi, les spéculations sur le droit et les questions éthico-sociales qui en dérivent se prêtent à de nombreuses comparaisons, surtout entre les Talmuds et les traités de *Fiqh* musulmans, mais peut-être aussi avec le droit canon ecclésiastique. C'est tout particulièrement en matière de philosophie que la collaboration entre Juifs, Musulmans et Chrétiens fut active au Moyen Âge : Averroès, Maïmonide, saint Thomas d'Aquin sont comme les symboles de cette heureuse rencontre des esprits. Cette théologie philosophique trouvait naturellement un terrain commun, dans la mesure où elle réfléchissait sur le Dieu Unique, sur Ses attributs, Son acte créateur et Son gouvernement du monde. Les travaux sur ce point sont nombreux et bien connus. Mais, d'une part, l'accord de tous ces penseurs se faisait sur une notion de Dieu conçu

comme Être nécessaire, ou comme Premier Moteur, ou comme Cause première, c'est-à-dire sur un Dieu unique plus proche du Dieu des philosophes que de Celui de la Révélation. Dès qu'on se référait aux vérités de foi, ce qu'un théologien, même philosophe, ne peut guère éviter de faire, des divergences se laissaient voir. Il s'agissait d'ailleurs fondamentalement de savoir si la philosophie était la servante de la théologie *(philosophia ancilla theologiae)* comme c'est nettement le cas pour saint Thomas et pour Maïmonide qui voit dans la philosophie, comme le dit A. Chouraqui, « un élément nécessaire de la connaissance mystique », ou si elle était une discipline indépendante qui ne laisse à la Révélation et à la foi que les domaines où se posent des questions qu'elle ne peut résoudre par preuve démonstrative, ainsi que le pensait Averroès. D'autre part, cette philosophie

médiévale, quelque brillante qu'elle ait été, reste marquée par son époque et devrait être réactualisée. Il serait certainement souhaitable que Juifs, Chrétiens et Musulmans, prenant exemple sur leurs illustres ancêtres, entrent aujourd'hui en rapport pour examiner les problèmes philosophiques de notre temps et, s'appuyant les uns sur les autres, proposent des solutions qui, certainement, ne seraient pas étrangères les unes aux autres, et dont notre monde a besoin. Malheureusement il est à craindre que ce ne soit là qu'un vœu pieux, au moins dans l'immédiat. Au contraire, il serait important que s'instaure un dialogue judéo-islamo-chrétien sur les valeurs de spiritualité. Ce serait fort utile et, semble-t-il, plus réalisable dans l'immédiat. H. Corbin croyait, quant à lui, qu'un tel dialogue devait s'instaurer au niveau des gnoses qui se sont développées dans les trois religions. Mais outre l'irréductible

spécificité des différentes gnoses communes, il est certain qu'elles ne retiennent des messages que ce qu'elles peuvent intégrer, par leur herméneutique, à l'*a priori* de systèmes parfaitement étrangers aux messages et aux révélations qui constitue la foi vivante des fidèles dans les trois religions. Il faudrait en outre demander au gnostique musulman de ne plus croire aux Imâms (sept ou douze), au gnostique juif d'oublier les conditions historiques dans lesquelles la Kabbale est née et qui l'ont marquée au cours des siècles, et au gnostique « chrétien », basilidien ou valentinien, de renoncer à la doctrine de l'Archonte, chef des mauvais anges et dieu des Juifs. Oui, à condition de réduire les systèmes gnostiques au simple schéma d'un monde « imaginal » d'intermédiaires angéliques entre le Principe Premier et Un dans sa transcendance, et le monde d'ici-bas avec l'homme, c'est-à-dire en les vidant de tout ce qui

leur est propre, on pourrait réaliser l'accord de tous les tenants de ce qu'on appelle du terme général de Gnose. Mais alors il ne resterait plus rien de la foi réelle des croyants monothéistes, les messages n'intervenant plus que défigurés par ce qu'on prétend être la véritable interprétation par figures et symboles. Par conséquent, ceux qui ont reçu le message d'un des trois Messagers ne peuvent, sans se renier, espérer trouver entre eux une quelconque unité dans ce que leur propose Henry Corbin. Au contraire, ils se retrouveront sans aucun doute comme des frères, fussent-ils sur d'autres points frères ennemis, s'ils méditent leur propre spiritualité et celle des autres mystiques monothéistes. C'est ce que nous avons tenté de montrer, ce dont nous sommes personnellement convaincu.

Nous venons de parler d'un humanisme judéo-islamo-chrétien. Nous en avons recherché les

éléments en examinant les spirituels les plus représentatifs des trois monothéismes à travers leurs témoignages mêmes, car nous avons voulu définir cet humanisme en lui-même et non par rapport à d'autres visions de l'homme, du monde et de Dieu (ou d'un quelconque Absolu) étrangères aux messages des trois Messagers. En effet, le danger est de se définir en fonction de ce que l'on n'est pas, en fonction de l'*Autre.* Ce n'est pas le bon moyen de découvrir son authentique identité. Mais rien ne nous empêche maintenant de remarquer l'originalité de ce fruit que porte le monothéisme révélé et qui a mûri sur ses trois branches, par rapport à d'autres productions de l'esprit humain. Nous pensons surtout à la religion brahmanique et au Bouddhisme.

On a souvent distingué l'Orient et l'Occident. Il est évident que, géographiquement, ces deux notions sont parfaitement relatives, tout Orient

étant l'Occident de son Orient, et tout Occident, l'Orient de son Occident. En quel sens devons-nous donc employer ces termes ? Faut-il décréter arbitrairement que ceci est l'Orient et cela l'Occident ? Certes non. Deux peuples qui vivaient sur les rives orientales de la Méditerranée, les Hébreux et les Grecs, ont joué, chacun, un rôle unique dans l'histoire de l'humanité. La rencontre du Miracle grec et de la Révélation monothéiste a déclenché un mouvement de civilisation qui s'est d'abord développé dans cette région de l'est, mais qui s'est ensuite transporté vers l'ouest, dans l'Empire romain d'Occident, en Italie, en Gaule, en Espagne, en Angleterre, en Germanie, pour constituer ce qu'on appelle la civilisation occidentale pour cette simple raison. En effet ce mouvement ne se propagea qu'à peine à l'Orient de l'Orient méditerranéen. La Perse fut touchée, mais l'Inde résista grâce à sa masse de sous-

continent. L'invasion d'Alexandre comme plus tard celle des généraux de l'Islam ne réussirent pas à la pénétrer en profondeur. Aussi peut-on appeler orientale la civilisation de cet immense pays situé à l'est de l'Orient méditerranéen. Cela étant précisé, il faut conclure que l'humanisme religieux judéo-islamo-chrétien est un humanisme occidental, qu'il a été à l'origine et qu'il reste un élément essentiel de la civilisation occidentale. Les trois Messagers ont suscité un monde ; ils ont engendré un type d'homme. Nous ne parlerons pas de la Chine, plus impénétrable encore à la spiritualité de l'Occident. Néanmoins, partout où des Juifs, des Chrétiens ou des Musulmans se fixent, partout ils apportent leurs valeurs qui sont celles de l'Occident, quitte à ce qu'elles se revêtent de quelques tournures autochtones.

Il est vrai que des échanges eurent lieu entre l'Inde et l'Occident, soit sur le plan scientifique,

soit sur le plan philosophique, par exemple à l'époque du Védanta, soit même sur le plan des idées mystiques. Mais ici, les oppositions sont toujours restées fortes. Certains historiens ont voulu voir dans une influence indienne l'origine du *taṣawwuf,* la doctrine des soufis. C'est plus qu'exagéré. Les ressemblances qu'on peut déceler sont tout à fait superficielles : elles touchent à la pratique de l'ascèse, de la bienfaisance et de l'aumône, à la recherche d'une Sagesse. L. Massignon et L. Gardet ont tenté de trouver des rapprochements plus précis, mais ils restent au niveau de concepts en apparence transposables, alors qu'il ne faudrait pas les transposer afin de les saisir dans l'inextricable complexité des systèmes et en comprendre l'exacte signification, si tant est qu'ils en ont une, car la pensée indienne semble parfaitement allergique aux définitions univoques. Il en résulte que la pensée indienne

glisse et échappe à toute prise d'un esprit occidental, et les spécialistes eux-mêmes confessent la difficulté qu'ils ont à la cerner.

Olivier Lacombe, dans son ouvrage *L'Absolu selon le Védanta,* à propos du non-dualisme pur et simple de Çankara et du non-dualisme du divers en tant que tel de Râmânoudja, écrit : « Ainsi, avant de comparer, il est nécessaire de connaître adéquatement les deux termes de la comparaison. Mais il fallait bien rendre immédiatement intelligibles au philosophe de chez nous ces monographies parallèles de deux doctrines indiennes jumelles. À cette fin, une amorce de comparaison était nécessaire, que nous avons voulue aussi simple que possible, pour que le lecteur fût tout ensemble pourvu d'un système de références familier et prémuni, par la diversité même des points de repère proposés, contre toute assimilation trop poussée et trop hâtive » (p. 6-7).

La mise en garde est nette. En effet il est parfois possible de trouver des analogies avec des types de pensée qui nous sont familiers. C'est le cas lorsqu'on lit dans le *Ṛg Veda :* « Il n'y avait pas l'être ; il n'y avait pas le non-être en ce temps… Ni la mort, ni la non-mort n'étaient en ce temps… L'Un respirait sans souffle, mû de soi-même : rien d'autre n'existait par ailleurs » (*Le Veda* 2, p. 487). Ce texte, pris en lui-même et en dehors de tout contexte védique, fait songer à Plotin. Mais on perd pied quand on lit dans la *Bṛhad Araṇyaka Upaniṣad :* « Alors Vidagdha Sâkalya demanda : Combien de Dieux, Yâjñavalkya ? Celui-ci répondit […] par les nombres donnés dans la *nivid* (formule rituelle) du Vaiśvadeva-sastra : Trois et trois cents, et trois et trois mille. Oui, répondit-il, mais combien vraiment de Dieux, Yâjñavalkya ? Six. » Aux questions successives, les réponses donnent un nombre décroissant de Dieux, trois,

deux, un et demi, enfin Un. Et quand Vidagdha Sâkalya demande : « Quel est le Dieu unique ? », Yâjñavalkya répond : « Le souffle ; c'est lui qui est brahman, qu'on appelle Cela. » Il n'est pas concevable que de telles conceptions puissent entrer dans aucune des catégories mentales de l'homme d'Occident.

Il est certain qu'à la rigueur la pensée de Râmânoudja pourrait plus aisément être rapprochée des conceptions religieuses occidentales, alors que celle de Çankara en est très éloignée. Dans l'ouvrage écrit en collaboration avec Louis Gardet, *L'Expérience du Soi,* O. Lacombe conclut son étude en ces termes : « En ce qui concerne l'Inde, notre attention s'est portée, comme il se devait, sur les écoles de spiritualité commandées par la recherche de l'expérience du Soi et par la pratique du Yoga organisé en système total de pensée. N'oublions pas, cependant, qu'au

sein même de cette culture religieuse où prédominent les requêtes d'une mystique transpersonnelle d'immanence, l'ample développement de la *bhakti* atteste la présence d'une aspiration fondamentale et pleinement consciente d'elle-même à une vie spirituelle dont un Dieu personnel est le centre et qui exalte la réponse d'amour de la personne créée aux initiatives gracieuses de la Divinité » (p. 171). Il parle dans *L'Absolu selon le Vedanta,* de la doctrine du Pâñtcharâtra, résolument opposée à celle de Çankara, qui fut le point de départ d'une nouvelle école védantique, celle de Râmânoudja : « Le Pâñtcharâtra est l'expression d'un puissant mouvement religieux axé sur l'adoration et l'amour – *bhakti* – d'un Dieu personnel unique » (p. 25). On peut donc penser à une religion monothéiste *(ekantika dharma)*. L'existence de cette religion est attestée dans les trois ou quatre siècles qui

précédèrent l’ère chrétienne avec le nom de Vâsoudêva, patronyme de Krichna, pour figure centrale. Ses fidèles sont appelés Bhâgavatas, adorateurs du Bienheureux. La Bhagavad-Gîtâ, « reprenant vigoureusement l’enseignement des Oupanichads […], le réorganise autour de deux thèmes majeurs de l’*ekantika dharma,* religion de l’Unique personnalité divine, et son corollaire, la *bhakti,* qui n’étaient certainement pas absents de la religion védique et védantique, mais n’y avaient pas cette prévalence ». Selon O. Lacombe, « la Bhagavad Gîtâ nous apparaît à la fois comme l’expression littéraire la plus ancienne de l’*ekantika dharma* et aussi la moins particulière, la moins sectaire » (p. 26). « Elle ne veut pas être le livre d’une école déterminée, mais celui de toutes les écoles orthodoxes » *(ibid.).* O. Lacombe poursuit : « Le vichnouisme comportera d’autres éléments que le Pâñcarâtra a ignorés : culte – et

non seulement théorie – des *avatâra,* celui de Râma surtout… » *(ibid.).* En fait ces écoles n'ont pas réussi à se libérer d'une mythologie complexe où l'on se perd parmi les noms de Vichnou (ou Nârâyana) et de Krichna, les *vyûha,* formes ou hypostases du Bhagavat et manifestations cosmiques, les « descentes » divines individuées (avatars) et l'apparition de Râma. Par suite, autant qu'on en puisse juger, cette dévotion aimante qu'est la *bhakti* se portait sans doute intentionnellement vers un être unique et personnel. Mais sa détermination et sa conception restent bien éloignées de celles du Dieu unique révélé par la Bible. Sans doute des spécialistes de la pensée indienne, en possession de mille et mille nuances subtiles, rejetteraient-ils ce point de vue comme inspiré par une impression grossière devant des textes dont on ne peut saisir la finesse et dominer la complexité faite à première vue de

contradictions, qu’à la suite de longues et patientes études. Mais justement, s’ils sont si difficiles à comprendre par un Occidental, c’est qu’ils relèvent d’une mentalité totalement différente et c’est tout ce que nous voulions montrer. La communication des cultures a des limites. Si « comprendre » c’est, comme le pensait saint Thomas d’Aquin, devenir l’autre en tant qu’autre, il est clair qu’on ne peut devenir n’importe qui et n’importe quoi. Seule la matière première est capable de recevoir n’importe quelle forme, voire des formes contraires, précisément parce qu’elle est sans forme. Mais l’esprit humain n’est pas une table rase sur laquelle viendraient s’inscrire aussi bien le Veda que la Bible, dans une parfaite et égale indifférence. On ne saurait comprendre dans l’indifférence totale : il faut une certaine sympathie naturelle, non de commande. Il est vrai que l’idéal de la pensée indienne la plus répandue est celui

d’une « vacuité » qui n’est pas seulement le vide de toute conscience de soi, de tout attachement à soi dont nous avons parlé à propos des mystiques monothéistes d’Occident. Il s’agit d’évacuer la réalité même du Moi conçu comme un « sujet » en relation constante avec des objets de ce monde, en fonction de ce postulat qu’un sujet est forcément en relation avec des objets. Mais si l’être du Moi, non seulement est nié, mais disparaît, ce qui va remplir le vide qu’il laisse n’a plus aucun intérêt. Si cet idéal de la pensée indienne devient autre chose que des mots, s’il prend réalité, il ne peut intéresser personne, puisqu’il n’existe plus personne, puisqu’il n’y a plus de Moi. Par conséquent si, pour comprendre la pensée indienne je dois, non pas m’ouvrir à l’autre et trouver un moyen de sympathie, mais cesser d’être Moi, en raison de l’idéal dont nous parlons, il n’y a plus aucune utilité pour Moi à la comprendre.

Sans doute est-ce un noble propos que de vouloir « entrer dans la pensée d'autrui ». Mais il faut que ce soit Moi qui entre, et d'abord qui puisse entrer. Or je peux me dépouiller de beaucoup de choses, sauf de Moi-même en mon être personnel. Je peux renverser les « idoles de la tribu » et les « idoles du forum », comme disait François Bacon. Je peux faire effort pour mettre entre parenthèses mes habitudes de penser, mes goûts, mes désirs, mes préjugés et ceux de mon temps. Mais il restera toujours un irréductible : Moi. Et si je prétends alors comprendre la pensée indienne, il y a de fortes chances que ce soit parce que je l'aurai manipulée pour la faire entrer dans la mienne, au lieu que ce soit moi qui entre en elle. L'Inde est un autre monde.

Néanmoins certains systèmes indiens nous parlent davantage et se prêtent mieux que d'autres à notre pénétration. Mais il faut être très prudent et

ne pas trop vite chanter victoire. Dans son très remarquable travail sur les deux branches de l'école de Râmânoudja, Suzanne Siauve a étudié en particulier la *prapatti,* l'abandon à Dieu par lequel le fidèle se remet entièrement à la grâce de Dieu de qui viennent toute initiative et toute protection. (*Cf. Introduction,* p. 1.) On pense normalement à des valeurs occidentales très semblables telles que le *tawakkul,* le *taslîm* et le *tafwîḍ* des mystiques musulmans. « L'état du *prapanna,* de celui qui fait l'acte de *prapatti,* le *prapadana* est un statut déterminé et définitif, un état de consécration qui introduit dans une nouvelle relation avec Dieu, relation plus sûre que la relation de *bhakti* elle-même, car la *bhakti,* la dévotion, se cultive avec effort, elle est un *yoga, bhaktiyoga,* elle dépend de l'étude et de la concentration mentale, elle utilise les termes des *Upaniṣad* pour se pénétrer de la grandeur des

attributs divins, elle est *upâsana,* méditation pieuse, *dhyâna,* contemplation, *jñâna,* connaissance, *vidyâ,* savoir, selon les équivalences d'expression que lui donnent Râmânoudja et les siens. Cette *bhakti* toute pénétrée de connaissance culmine dans la vision directe, conçue comme une concentration parfaite du "souvenir constant de Dieu". Mais le *prapanna* est celui que découragent de tels efforts et qui se sent indigne d'eux… » (*ibid.,* p. 6-7). La plupart des idées exprimées dans ce texte se trouvent dans les exposés que nous avons faits de la mystique monothéiste occidentale. Notons en particulier la question des rapports entre la connaissance et l'amour, ou encore l'importance de l'étude de la Bible dans le progrès spirituel chez les mystiques juifs, ou la valeur du souvenir de Dieu, le *dhikr,* chez les mystiques musulmans.

S. Siauve rappelle que le Seigneur Lui-même dévoile le « secret » de Son amour dans la Bhagavad Gîtâ : « Ayant abandonné tous les *dharmas,* prends recours en Moi seul, je te délivrerai de tous tes péchés, ne crains pas. » Cela signifie que « Dieu seul est le moyen de Sa propre atteinte », ainsi que l'enseignait déjà la *Kaṭha Upaniḍad* (II, 23) : « C'est par celui qu'Il choisit qu'Il peut être atteint ; à lui cet *Âtman* dévoile Sa forme propre. » Cette doctrine fait évidemment penser au quiétisme. Mais S. Siauve a profondément senti les différences : « Mais il s'agit ici d'abandonner non seulement les fruits ou le désir des fruits, mais soi-même et son propre destin au bon plaisir de Dieu. La difficulté propre à l'hindouisme est de concilier une telle attitude avec le caractère personnaliste des doctrines de la *bhakti :* le sujet personnel doit subsister pour être en relation avec un Dieu personnel, et tant que

subsiste le sentiment du moi, comment pourrions-nous être vraiment délivrés de l'égoïsme ? L'idée que tout l'être du sujet puisse passer dans la relation à la Personne divine, que le sujet fini ne soit plus que relation à l'Autre n'est pas une des perspectives qui se dégage spontanément dans le monde hindou pour lequel le renoncement à soi se manifeste surtout par l'état du *yogin,* devenu "sujet pur", totalement indifférent et comme vidé à la fois de sa substance propre et de ses relations » (p. 10).

Ces doctrines montrent néanmoins qu'il est possible de tirer des textes védiques et upanishadiques, ou encore de la Bhagavad Gîtâ, des idées qui se rapprochent beaucoup des nôtres, voire une problématique qui nous est familière. Cependant, S. Siauve souligne bien que la pensée hindouiste comme telle s'accommode difficilement de tendances de ce genre.

Que dire du Bouddhisme ? N'ayant rien à voir avec l'idée d'un Dieu telle qu'elle est révélée dans les trois monothéismes, nous pourrions le passer sous silence. Signalons pourtant ce qu'il peut avoir d'incompréhensible pour un esprit occidental. Dans son ouvrage sur *La Notion de « Prajnâ »,* Guy Bugault, qui a étudié en profondeur le problème de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique, écrit par exemple : « Dans quelle mesure en effet la notion d'un retour à soi-même, même décontaminée de celles d'introspection et de réflexion, garde-t-elle encore un sens dans une perspective qui récuse généralement la notion d'un "soi" ? Que signifie la pratique du *dhyâna* [recueillement] en tant que *pratyâtmavedya* [regard tourné vers soi, introversion], si en même temps on professe la négation de toute substance et singulièrement de toute substance personnelle, si

on professe la *nairâtmya* [absence de “soi”, insubstantialité] ? » (P. 32.) Par suite comment parler d’une individualité transmigrante *(pudgala)* si on en affirme l’insubstantialité *(pudgala-nairâtmya)*. Le destin de mon Moi, réduit à une série *(saṃtâna)* d’événements, en d’autres termes, à une connexion d’atomes, devrait m’être aussi indifférent que celui de mon corps qui se dissoudra et sera mangé des vers. Pourquoi craindre la transmigration ? Pourquoi parler d’éveil *(bodhi) ?* Éveil de qui ? Éveil à quoi ? Il y a un lien intime entre la *bodhi* et le *nirvâṇa :* « Pour reprendre la métaphore du vent et de la flamme, … ce qui est à éteindre ce n’est pas la flamme, c’est le vent : l’absence de souffle (nir-VÂ) est en rapport étroit avec l’éveil par la lumière » (*ibid.,* p. 62). L’ultime recueillement a lieu lorsque s’opère le rejet de toute pensée intentionnelle. « Quant au *nirvâṇa,* proprement dit, il est au-delà de cette

visée toute négative qu'elle soit. Il suppose le rejet de ce rejet. Plutôt qu'il n'est le rejet de toute pensée intentionnelle, il en est l'absence, et il est absence de pensée intentionnelle *(acitta)* plutôt qu'il n'est l'absence de toute pensée » (*ibid.,* p. 151). Car une telle pensée intentionnelle vise toujours une « région mondaine », même si elle est une pensée de soi dans une réflexion sur soi. « Pour revenir au terme sanscrit d'*acitta,* il faut voir dans la non-pensée une pensée si ponctuelle, si coupée de tout, si absolue, qu'elle ne comporte plus cette frange d'intentionalité caractéristique de ce qui est *citta.* L'*acitta* est une pensée non vectorielle, non signifiante, une pensée dont les signes et les marques […] sont effacés. Selon nos repères familiers, elle nous paraît donc insignifiante. Or elle est simplement l'étincellement de l'absolu. À nos yeux, aussi, c'est une pensée mise en miettes, anéantie, rompue,

alors que vécue du dedans elle est précisément penser ininterrompu » (*ibid.,* p. 179). L'absence de pensée n'est donc pas la privation de pensée. C'est la pensée qui est « comme ça ». Le fait d'être « comme ça » est appelé *tathatâ,* terme qui prend le sens d'absolu. Et la pensée qui est « comme ça » n'est ni pensée de quelque chose, ni pensée d'elle-même, ni pensée de rien, ni d'une façon générale « pensée de… ». Elle est pensée tout court.

Ces quelques considérations, et on pourrait les multiplier, montrent à quel point l'idée de vacuité absolue qui caractérise le Bouddhisme, est éloignée des préoccupations des mystiques monothéistes d'Occident, même là où ils parlent du néant, de la *nada,* du *Nichts* ou du *fanâ'.* Pour eux, il faut sans doute faire le vide en soi ; mais le vide, là où il est réalisé, est fait pour être rempli par Dieu. Notons que le Bouddhisme ne fait, en un

certain sens, que porter à leurs limites extrêmes, des tendances qui semblent co-naturelles à toute pensée indienne.

Aussi peut-on affirmer *a priori* que si un mystique monothéiste avait pu connaître les œuvres de telle ou telle école de l'Inde, il aurait été incapable d'y entrer et n'en aurait tiré au mieux que des idées très approximatives et très altérées. Nous avons sur ce point un témoignage important, celui du grand savant Bîrûnî, qui avait vécu en Inde, lisait le sanscrit et était capable d'enquêter et d'interroger, probablement dans une langue vernaculaire. Il a écrit le *Livre de l'Inde,* dans lequel il fait preuve d'une intelligence aiguë, ce qui ne l'empêche pas, quand il parle de la philosophie et des croyances indiennes, de ne les voir que sous un seul aspect et de les interpréter à la lumière de sa formation de penseur musulman.

Une question fondamentale à éclaircir à ce sujet est celle de la réalité et de la nature du Je. Nous avons tenté de montrer que, pour aucun des mystiques monothéistes, le Je humain ne s'évanouit en Dieu au moment de l'extase et de l'union, là même où Dieu est considéré comme l'Un absolu. Qu'en est-il donc de ce Je dans la pensée indienne ? Il y a plusieurs doctrines. Nous ne saurions mieux faire que de citer un passage de la conclusion que Michel Hulin a donnée à son important ouvrage sur *Le Principe de l'Ego dans la pensée indienne classique : la notion d'Ahaṃkâra :*

> D'un côté, un absolu inerte […] englobant toutes les manifestations finies, tous les modes, mais ne se resaisissant pas lui-même et ne prenant pas conscience de son propre caractère

d'Englobant. De l'autre un absolu, capable de se nier, de se déchirer, mais se reconstituant lui-même au-delà de cette scission. D'un côté la *śânti,* la paix des profondeurs, immuable, indifférente à l'agitation de surface. De l'autre, une véritable inquiétude de l'absolu, un « délire bachique où il n'y a aucun membre qui ne soit ivre, mais qui est en même temps le repos translucide et calme ». D'un côté, une manifestation cosmique ne reposant que sur l'illusion, de l'autre un libre engagement de Śiva (ou de l'Esprit Absolu) dans le déploiement cosmique. […] Nous détiendrions ainsi avec l'Advaita la version indienne de la conception la plus restrictive, ou négative, de l'individualité : *omnis determinatio est*

> *negatio*. Le seul sens possible de l'existence individuelle serait de travailler à sa propre destruction, de faire cesser l'espèce de scandale métaphysique qu'elle constitue. Dans la perspective tantrique, au contraire, le sens de l'existence individuelle serait son propre élargissement : faire « sauter » les verrouillages, les ancrages dans les *habitus* corporels et mentaux, réinjecter le sentiment du Je dans toutes les zones de l'être devenues comme mortes sous l'effet de l'inertie (p. 357).

La mystique monothéiste n'a rien à voir avec de telles alternatives.

On connaît la célèbre formule qui a inspiré Schopenhauer ; *Tat tvam asi :* Tu es Cela. Elle a fait l'objet de très nombreuses interprétations que

M. Hulin étudie dans son livre (p. 208 sq.). Il est fort possible qu'un Occidental commette une erreur sur le sens. Mais ce qui le frappera, c'est cette sorte d'identité qui est posée entre un Tu, qu'il ne peut penser que comme personnel, et un Cela qui est neutre. Or Ernst Müller, dans son livre sur le *Zohar,* signale que le nom d'Elohim désigne « un être qui, avant de devenir objet, n'est encore entièrement que sujet ». C'est à cette idée que le Zohar rapporte la phrase : *Mi barah eleh :* Qui a créé ceci ? Avec les lettres de *mi* et de *eleh,* on forme le nom d'Elohim « en signifiant ainsi un acte de création dans lequel le monde objectif du *Ceci* surgit du principe éternel du *Qui* ». C'est le *ceci* qui pose la question du *Qui* ? Et de même Philon d'Alexandrie, au lieu d'employer τὸ ὄν (l'être, l'étant, au neutre), disait ό ὢν (Celui qui est, l'Étant, au masculin). En méditant ces nuances, on arrivera, pensons-nous, à saisir la spécificité de

conceptions occidentales sur les rapports de l'homme, du monde et de Dieu.

Dans son magnifique ouvrage *Je et Tu,* Martin Buber écrit : « L'esprit n'est pas dans le *Je,* mais dans la relation du *Je* au *Tu* » (p. 66). Il dit plus loin : « Le *Je* est indispensable à toutes les relations, donc aussi à la plus haute qui ne peut se nouer qu'entre le *Je* et le *Tu ;* ce n'est pas au *Je* que l'on renonce, mais à ce faux instinct de Soi » (p. 117). Citons enfin, mais il faut lire tout le livre : « Entrer dans la relation pure, ce n'est pas faire abstraction de toutes choses, c'est voir toutes choses dans le *Tu ;* ce n'est pas renoncer au monde, c'est replacer le monde dans son véritable milieu. Se détourner du monde, ce n'est pas aller vers Dieu ; tenir les yeux fixés sur le monde ne rapproche pas de Dieu non plus ; mais celui qui voit le monde en Dieu est en présence de Dieu. "Le monde d'une part, Dieu d'autre part", ainsi

parle le *Cela*. “Dieu dans le monde”, c’est encore une formule du *Cela*. Mais ne rien exclure, ne rien oublier, tout inclure, le monde entier dans le *Tu,* reconnaître au monde son droit et sa vérité, ne rien saisir hors de Dieu, mais tout saisir en Lui, voilà la relation parfaite » (p. 119). On ne peut plus excellemment marquer l’opposition au *Tat tvam asi*.

En un temps où chaque groupe revendique son identité tout en voulant s’ouvrir aux autres, ce qui semble d’abord deux désirs contradictoires, mais que la vie doit mettre d’accord, il est bon d’échapper à toute espèce de syncrétisme, de savoir ce que l’on est en soi-même, puis de savoir en quoi on diffère des autres, afin de savoir exactement ce qu’on peut apporter d’utile à autrui et ce qu’on peut utilement recevoir de lui.

Mais il y a plus important encore. En Occident même, plusieurs philosophies s’acharnent de nos

jours, sous prétexte de relativisme scientifique, à nier ce que l'être humain a de valeur et d'originalité irréductibles, et à ne voir en lui qu'une structure objective anonyme, ou pour parler un langage devenu à la mode, le résultat d'une programmation de type électronique, dont on ignore d'ailleurs le programmateur (mais on ne pose pas cette question métaphysique, donc dépourvue d'intérêt), et dont il suffit de connaître le code pour savoir tout ce qui est à savoir à son sujet. On voit aussi se déclencher un mouvement résolument hostile à la pensée, à la culture judéo-chrétienne. On porte Nietzsche aux nues. On l'interprète d'ailleurs dans le sens qui convient à la thèse. Mais on ignore les trésors que portent en eux les trois monothéismes et on profite de leurs divergences dogmatiques, pour les renvoyer dos à dos. Nous ne parlerons pas de ceux qui vont chercher dans les pratiques de certaines sectes, qui

ont plus ou moins bien assimilé, ou cru assimiler des doctrines indiennes, des raisons de remplir une vie dont ils ne savent plus que faire. Hélas ! Il est grand temps d'étudier l'humanisme judéo-islamo-chrétien, de le connaître, de le propager et de le défendre.

ANNEXES

TRANSCRIPTION DE L’ALPHABET HÉBRAÏQUE

א	—' ou rien
בּ	b
ב	b^{h} (= v)
גּ	g
ג	g^{h}
דּ	d
ד	d^{h} (th anglais doux : *th*at)
ה	h
ו	v (ou w)
ז	z
ח	ḥ
ט	ṭ
י	y
כּ	k
כ	k^{h}
ל	l
מ	m
נ	n
ס	ś (ou s)

Voyelles longues :

â, ê (=é, è), î, ô, û (= ou)

Voyelles brèves :

a, e (= é, è), i, o, u = (ou)

Sheva mobile : ^{e} (e comme dans *je*)

Sheva composé : ă, ĕ } son très bref

Pataḥ furtif : ^{a}

ע	$\underline{^{c}}$
פּ	p
פ	p^{h} (= f)
צ	ṣ (= ts)
ק	q
ר	r
שׁ	sh
שׂ	s
תּ	t
ת	th (th anglais dur, *th*in)

N.B. : La terminaison ָה est transcrite tantôt â, tantôt âh.

TRANSCRIPTION DE L’ALPHABET ARABE

أ	— ’ ou rien	
ب	b	
ت	t	
ث	th (*th* anglais dur : *th*in)	
ج	j	
ح	ḥ	
خ	kh	
د	d	
ذ	dh (*th* anglais doux : *th*at)	
ر	r	
ز	z	
س	s	
ش	sh	
ص	ṣ	emphatiques
ض	ḍ	emphatiques
ط	ṭ	emphatiques
ظ	ẓ	emphatiques
ع	ɛ	
غ	gh	
ف	f	

Voyelles longues :

â, î, û (ou)

Voyelles brèves :

a, i, u (= ou)

N.B. : Le *tâ’ marbûṭa* final d’un mot isolé n’est pas transcrit ; il est transcrit t quand ce mot est en annexion.

ق	q
ک	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ی	y

GLOSSAIRE DES TERMES HÉBRAÏQUES

^{c}Ab^{h}ôd^{h}â(h) : service de Dieu, culte.

Ahăbâ(h) : amour.

Ahădût^{h} : unité, union.

Ayin : néant.

Bâsâr : chair, homme dans sa constitution charnelle.

Bînâ(h) : intelligence, faculté de discernement chez l'homme. Intelligence comme manifestation de Dieu.

Da^{c}at^{h} : connaissance.

D^{e}b^{h}êqût^{h} : jonction, attachement, communion avec Dieu.

D^{e}mût^{h} : similitude, ressemblance, image exemplaire.

Derek^{h} : voie, en particulier voie mystique.

Dîn : jugement, rigueur (manifestation de Dieu).

Dôd^{h} (pl. *dôd^{h}îm*) : amour, tendresse.

Eḥâd^{h} : Un.

Êl : Dieu (nom commun).

Ęlîl : faux dieu, idole.

Ĕmûnâ(h) : fidélité, vérité, foi.

Ên śôp^{h} : qui est sans limites, infini (Dieu dans Son inaccessibilité).

^{c}Eṣeb^{h} : idole faite de main d'homme. On a aussi *^{c}aṣâb^{h}*.

Galût^{h} : exil.

G^{e}*b*^{h}*ûrâ*$^{(h)}$ *:* monde de la puissance divine de gouvernement (manifestation de Dieu).

G^{e}*d*^{h}*ullâ(h) :* grandeur, magnitude (manifestation de Dieu).

Ḥayyîm : la vie. *Ḥayyôt :* les êtres vivants, les animaux (*cf.* vision d'Ezéchiel).

Hêk^{h}*âl :* temple. Pluriel : *hâk*^{h}*âlôt*^{h}*,* région du ciel mystique que l'âme parcourt et visite dans son ascension vers Dieu.

Ḥên : bienveillance, grâce.

Ḥeśed^{h} *:* bonté, grâce, amour.

Hit^{h}*lahăb*^{h}*ût*^{h} *:* embrasement par l'amour divin.

Hôd^{h} *:* beauté, splendeur (manifestation de Dieu).

Ḥok^{h}*mâ(h) :* la Sagesse.

Kâb^{h}*ôd*^{h} *:* la Gloire de Dieu.

Kavannā(h) : intention.

Ket^{h}*er :* couronne (manifestation de Dieu).

Kiśśê' : trône (de Dieu).

Kôpher : infidèle, mécréant.

Lêb^{h} *et l*^{e}*b*^{h}*ab*^{h} *:* cœur.

Ma'ămâr (pl. *ma'ămârôt*^{h}) : parole, commandement.

Ma^{c}*ăseh :* action, œuvre.

Mar'eh : aspect, apparence, figure, forme.

Melek^{h} *:* roi.

Merkâbâ(h) : char. Le char de la vision d'Ezéchiel dont la méditation donna lieu à la mystique de la merkâbâh.

M^{e}*shullâm :* sincère, vrai, intègre.

Middâ(h) : mesure, qualité ; au pluriel, *middôt*^{h} *:* attributs de Dieu.

Midrâsh : interprétation, commentaire,

Midrach.

Mishkân : demeure, station mystique.

Miṣvâ(h) : commandement, prescription religieuse.

Môp^{h}êt^h : prodige, miracle, signe, preuve décisive (pl. *môp^{h}t^{h}îm*).

Nab^{h}î' : prophète.

Nêṣaḥ : fermeté, constance, perpétuité, durée éternelle, majesté (manifestation de Dieu).

Nep^{h}esh : âme.

Ôr : lumière.

Ot^h (pl. *ôt^{h}ôt^h*) : signe.

Paḥad^h : crainte.

Qâdôsh : saint. *Qôdesh :* sainteté.

Qârôb^h : proche. *Qêrûb^h :* proximité.

Raḥămân : miséricordieux. *Raḥămîm :* miséricorde.

Ṣaddîq : juste, l'homme juste.

Ṣ^{e}lâmîm : les ténèbres.

Ś^{e}p^{h}îrâ(h) : manifestation de Dieu, sphère de cette manifestation (pl. *ś^{e}phîrôt^{h}*).

Sh^{e}k^{h}înâ(h) : présence de Dieu dans le monde.

Shêm : nom.

Ṣimṣûm : concentration, rétraction, retrait.

T^{e}shûb^{h}â(h) : retour à Dieu, repentir.

Tip^{h}'eret^{h} : magnificence, majesté (manifestation de Dieu).

Tiqqûn : rétablissement, restauration.

Yihûd^{h} : union dans l'unité.

Y^{e}śôd^{h} : fondement, base, origine.

Zâdôn : présomption, orgueil.

Zîv : éclat, splendeur.

GLOSSAIRE DES TERMES ARABES

^{c}*Abd :* serviteur, homme (serviteur ou esclave de Dieu).

Adam : l'homme (en général).

^{c}*Adam :* le néant.

Aḥad : un, unique.

Aḥadiyya : unité monadique de Dieu.

^{c}*Amal :* action, œuvre. *al-a*^{c}*mâl bi'l-jawâriḥ :* actions des membres, actes extérieurs.

Amîn : fidèle (se dit de l'homme et de Dieu).

Amr : commandement divin ; impératif verbal ; a également le sens de « chose ».

^{c}*Aql :* intelligence, intellect, raison.

^{c}*Ârif :* qui a la connaissance *(ma*^{c}*rifa) ;* le mystique arrivé au plus haut degré de la connaissance de Dieu ; le gnostique.

^{c}*Arsh :* le trône de Dieu. Associé souvent au *kursî :* escabeau (du trône, d'où le trône lui-même).

Asbâb al-nuzûl : circonstances de la révélation.

^{c}*Âshiq :* amant (d'un amour passionné : ^{c}*ishq*).

Aṣnâm (pl. de *ṣanam*) : les idoles.

Aṭlâl : les restes d'un campement abandonné, dans la poésie bédouine.

Awliyâ' (pl. de *walî*) : amis de Dieu, saints.

Awthân (pl. de *wathân*) : idoles.

Awwal wa âkhir : le Premier et le Dernier (Dieu).

Awwal (pl. *awâ'il*) : principe = *mabdâ'.*

Aya (pl. *âyât*) : signe, prodige, verset du Coran.

ᶜAyn al-Yaqîn : l'essence ou la source de la certitude.

Baqâ' : subsistance en Dieu après l'anéantissement de la conscience *(fanâ')*.

Bashar : l'homme, l'humanité. *Bashariyya :* la nature humaine.

Bast : dilatation du cœur (état mystique).

Bâṭin : ce qui est intérieur et caché, par opposition à l'extérieur manifeste *(ẓâhir)*.

Dieu est le Manifeste et le Caché selon le Coran.

Dahr : le temps infini, l'*aevum,* le destin.

Dhikr : souvenir, conservation dans la mémoire, pensée constante, méditation et rappel de Dieu et de Ses Attributs.

Faḍîla : valeur distinctive d'un être, vertu.

Faḍl : excédent, bienfait surabondant et gratuit de Dieu.

Fanâ : annihilation de la conscience de soi.

Faraḥ : joie.

Farḍ : prescription obligatoire.

Farq : séparation. *Cf. : tafriqâ.*

Fâsiq : libertin qui s'écarte des préceptes divins.

Fatâ (pl. *fityân*) : jeune homme, éphèbe, fidèle d'amour.

Fâtiḥa : celle qui introduit = la sourate introductive du Coran.

Fayyâḍ : celui qui est puissance d'émanation (Dieu).

Fiqdân : perte, le fait de perdre ou de se perdre, d'être absent à soi-même.

Fiqh : la connaissance par excellence = la connaissance de la Loi divine, la jurisprudence. Le *faqîh* est le docteur de la Loi (pl. *fuqahâ'*).

Fu'âd : le cœur.

Ghanî : riche, qui peut se passer de. Dieu est le seul « riche ».

Ghayb : ce qui est inaccessible aux sens, qui est absent de toute perception, l'invisible, le mystère.

Ghayba : absence du cœur par rapport à toutes les créatures, état d'esseulement dans lequel le cœur est vidé de tout attachement aux choses, sans être encore rempli par la présence divine.

Ghulât : secte shî ͨite extrémiste : ceux qui « exagèrent », qui pensent que Dieu descend dans l'imâm et habite en lui. C'est la doctrine de l'inhabitation *(ḥulûl)* qu'il ne faut confondre avec l'incarnation du dogme chrétien.

Ḥadîth : récit rapporté par des transmetteurs et dont l'origine remonte au Prophète, à un de ses Compagnons ou de leurs successeurs. *Ḥadîth*

qudsî : tradition dans laquelle c'est Dieu lui-même qui parle. Les mystiques y ont souvent recours.

Ḥakîm : sage. C'est un des Noms de Dieu.

Ḥâl (pl. *aḥwâl*) : état mystique, fruit d'un pur don de Dieu.

Ḥalâl : ce qui est permis.

Ḥaqîqa : la Réalité. Ce qui est atteint au sommet de l'expérience mystique.

Ḥaqq : vrai et juste. *Al-Ḥaqq,* Dieu en tant qu'Il donne à chaque créature la juste mesure de son être. *Ḥaqq al-yaqîn :* l'authentique réalité de la certitude.

Ḥarâm : ce qui est objet d'une interdiction absolue.

Hawâ : la passion.

Hayamân : amour éperdu, esclavage d'amour.

Ḥayât : la vie.

Hayba : crainte révérentielle.

Haykal (pl. *hayâkil*) : temple. Dans la mystique musulmane, c'est d'abord la forme du corps humain *(al-haykal al-insânî)* dont il faut se détacher, pour chercher sa vie en Dieu. En ce sens, *haykal* devient synonyme de *ṣanam :* idole. Mais pour Ḥallâj, il doit être transfiguré et L. Massignon, à propos des martyrs, parle des temples *(hayâkil)* « de l'éternelle Cité des âmes, suscités de l'holocauste transfiguré de leurs corps d'ici-bas » (*Passion,* I, p. 28).

Ḥazn : tristesse.

Ḥikma : sagesse.

Ḥisâb : calcul, compte des actions humaines pesées dans la Balance au Jour du Jugement. Dieu est « le plus rapide des comptables » *(asra*ᶜ *al-ḥâsibîn)* (Coran, 6,62).

Ḥishma : modestie, réserve fondée sur le respect.

Ḥubb (= *maḥabba*) : amour.

Hudâ : direction, guide de conduite. Le Coran est *hudâ*.

Ḥukm (pl. *aḥkâm*) : jugement, sentence. Dans le lexique technique du *fiqh,* les *ahkâm* désignent les modalités de la Loi comprenant cinq catégories : le *farḍ :* l'obligatoire ; le *ḥarâm :* l'interdit ; le *mandûb :* le conseillé ; le *makrûh :* le déconseillé ; le *mubâḥ :* le licite.

^{c}*Ibâda :* service de Dieu, culte.

Ihtidâ' : conduite qui mène jusqu'au but.

I^{c}*jâb :* infatuation. *Cf.* ^{c}*ujb* (pl. *a*^{c}*jâb*) : amour propre, vanité.

Ijtihâd : effort personnel (surtout pour comprendre la Loi).

Ikhlâṣ : sincérité, authenticité personnelle.

Ikrâm : munificence.

Iktisâb : acquisition (dont on s'attribue le mérite).

Ilah : Dieu (nom commun), divinité.

^{c}Ilm : science. *^{c}Ilm al-Yaqîn :* science de la certitude.

Imâm : celui qui se tient devant, par exemple l'*imâm* de la prière qui prie en avant des fidèles et les dirige. *Imâm des Shî^{c}ites :* descendant du Prophète et à ce titre chef et directeur de la Communauté dans la compréhension et l'accomplissement de la Loi. D'une façon générale, tout homme qui jouit de l'autorité.

Îmân : foi. *al-mu'minûn :* les croyants.

Infiṣâl : séparation, disjonction.

Injîl : l'Évangile descendu sur Jésus, comme le Coran sur Muḥammad, selon la croyance de l'Islam. *Al-Anâjîl :* les Évangiles des chrétiens.

Inqiṭâ^{c} : rupture, coupure, séparation.

Insân : l'homme au sens général, au pluriel : *al-nâs*.

Iqtiṣâd : juste milieu.

Irâda : volonté de bienveillance.

ᶜIshq : amour passionné.

Ism (pl. *asmâ'*) : nom. *al-asmâ' al-ḥusnâ :* les plus beaux Noms (ceux de Dieu).

Istiᶜâb : le fait de prendre entièrement ; absorption intégrale.

Istiᶜdâd : préparation, disposition à.

Istighrâq : submersion.

Istihlâk : perte, dissolution.

Iᶜtidâl : équilibre.

Jabarût : monde de la puissance et du gouvernement divins.

Jadhb : le fait d'attirer, attraction.

Jâhiliyya : temps de l'ignorance = la période anté-islamique de l'histoire de l'Arabie.

Jalâl : Grandeur (de Dieu).

Jam^{c} *:* union (état mystique).

Jamâl : Beauté (de Dieu).

Jawwâd : très généreux et libéral. *Jûd :* libéralité divine (*cf. liberalitas* chez Duns Scot). Dieu crée par *jûd* (Avicenne).

Kabîra : faute grave.

Kaffâra : expiation.

Kalâm : parole, discours ; théologie dogmatique.

Kamâl : perfection. *Kamîl :* parfait.

Khalîl : ami, qualificatif d'Abraham, l'Ami de Dieu.

Khâliq : le Créateur.

Khatm al-nabiyyîn : le Sceau des prophètes (Muḥammad).

Khawf : peur, opposé à *rajâ' :* espérance.

Khulla : amitié sincère et profonde *(cf. khalîl)*.

Khumûd al-bashariyya : extinction de l'humanité chez le mystique qui se détache de lui-même.

Kibriyâ' : magnitude (de Dieu).

Kitâb : livre. *al-Kitâb :* l'Écriture, en particulier le Coran. *Ahl al-Kitâb :* les Gens du Livre, détenteurs de l'Écriture (surtout les Juifs et les Chrétiens).

Kursî : l'escabeau du trône de Dieu, le trône lui-même.

Lahût et *lahûtiyya :* la Nature divine en son essence.

al-Lawḥ al-maḥfûẓ : la Table bien gardée sur laquelle Dieu a écrit le Coran avec le calame *(qalam)*.

Mabdâ' : principe.

Maḥabba = ḥubb : amour.

al-Mahdî al-Muntaẓar : le Mahdi attendu, qui reviendra à la fin des temps pour faire régner sur terre une ère messianique. Croyance shî^{c}ite.

Majd : gloire. *Al-Majîd :* le Glorieux (Dieu).

Malakût : royauté divine, le monde des Idées exemplaires, modèles des êtres créés.

Malik : roi. *Mâlik :* qui a en sa possession, maître de. Dieu est *Mâlik* du Jour du Jugement. *(Cf. Fâtiḥa.)* On dit aussi *Mâlik al-Mulk :* possesseur du Royaume.

Manzila : demeure, en particulier sur la voie mystique. *Manzila bayn al-manzilatayn :* la demeure entre les deux demeures, chez les mu^{c}tazilites, situation du pécheur qui se tient entre la foi véritable et l'infidélité.

Ma^{c}rifa : la connaissance suprême ; chez certains mystiques ésotériques, connaissance

initiatique et secrète, qui doit être tenue hors de portée du profane. Gnose.

Mashî'a : volonté du Décret.

Mawadda : amour, affection (surtout amour du prochain).

Miḥrâb : pièce haute dans une maison ; dans une mosquée, niche qui marque l'orientation *(qibla)* de la prière.

Misḥ : cilice (pl. *musûḥ*).

Mithâl, pl. *muthul :* modèle, type, Idée exemplaire.

Mu'ânasa : cordialité des relations sociales, familiarité, intimité *(cf. Uns)*.

Mudda : étendue, durée temporelle.

Mufâkhara : jactance ; vanterie.

Muḥâḍara : mise en présence (de Dieu).

Mujâhadat al-nafs : lutte contre l'âme qui incline au mal ; c'est le grand *jihâd.*

Mukâshafa : dévoilement.

Mukhâṭab : celui à qui on parle = la deuxième personne. *(al-mutakallim :* celui qui parle = la première personne.)

Mulk : le Royaume = le monde créé.

Muqarrabûn : ceux qui sont rapprochés de Dieu, les anges, les prophètes, les amis de Dieu, le Messie.

Musâmara : rencontre intime avec Dieu ; entretien dans le « secret » avec Lui.

Mushâhada : contemplation.

Mutayyam : esclave d'amour.

Nabî' : prophète.

Nadhr : vœu.

Nafs : âme. *Al-nafs al-ammâra bi'l-sû' :* l'âme qui incite au mal. *al-nafs al-lawwâma :* l'âme qui censure, *al-nafs al-muṭma'inna :* l'âme apaisée.

Najwâ : confidence, entretien dans le secret.

Nasîb : partie d’un poème ancien *(qasîda)* consacrée à l’évocation de la bien-aimée.

Nâsût, nâsûtiyya : nature humaine en son essence.

Nifâq : hypocrisie qui consiste à se donner pour ce qu’on n’est pas, par exemple comme croyant alors qu’on est infidèle. À distinguer de *ri’â’* qui est l’ostentation de soi.

Ni^cma : bienfait de Dieu.

Niyya : intention.

Nûr pl. *anwâr :* lumière.

Qabḍ : constriction du cœur, opposé à *basṭ,* dilatation du cœur.

Qaḍâ : décret divin.

Qalb : cœur.

Qarîb : proche. *Qurb :* proximité.

Qaṣd : but, visée.

Qaṣîda : poème arabe.

Qayyûm : subsistant. *Al-Qayyûm,* le Subsistant, Dieu.

Quddûs : saint. *Quds :* sainteté.

Rabb : le Seigneur.

Raḥâ : le repos, la quiétude.

Rahbâniyya : monachisme.

Raḥma : miséricorde. *Al-Raḥmân al-Raḥîm :* Dieu clément et miséricordieux.

Rajâ' : espérance, opposé à *khawf,* peur.

Rasul, pl. *rusul :* Envoyé chargé d'un message de Dieu, d'une Loi.

Râziq : qui pourvoit. *Al-Râziq :* Dieu en tant qu'il pourvoit aux besoins de ses créatures.

Ri'â' : ostentation, mise en scène de soi qui consiste à se faire voir *(ra'â)* à autrui et à soi-même.

Riḍâ et riḍwân : agrément, satisfaction, consentement et assentiment.

Sâbiqûn : ceux qui arrivent en tête de la course : la catégorie la plus haute de ceux qui entrent au paradis. *(cf. al-Muraqqabûn).*

Ṣabr : la constance à supporter les épreuves, la patience au sens fort.

Ṣadr : poitrine, cœur.

Safar : voyage.

Ṣahw : la lucidité après l'ivresse. (État mystique.)

Sa^{c}*îd,* pl. *su*^{c}*adâ' :* bienheureux.

Sakîna : quiétude.

Sakr et sukr : l'ivresse mystique.

Salâm : la paix. C'est aussi un Nom de Dieu dans le Coran.

Sâlik : celui qui chemine, le novice sur la voie mystique.

Ṣamad : dense, sans interstices. *al-Ṣamad :* l'Impénétrable, l'Impassible (Dieu).

Ṣawma^{c}a : cellule de moine.

Shaghaf : amour violent, blessure d'amour.

Shakhṣ : individu ; personne. *Tashakhkhuṣ :* principe d'individuation.

Sharaf : noblesse personnelle.

Sharî^{c}a : la Loi révélée.

Shukr : remerciement, action de grâce.

Ṣiddîq : juste, homme juste. *Ṣidq :* franchise, véridicité.

Ṣifa, pl. *ṣifât :* attribut (divin).

Sima : signe, marque.

Sirr : secret. Le secret intime, le fond intime de chaque personne.

Ṣûfi : mystique (désigné d'après le vêtement de laine *(ṣûf)* qui le distinguait).

Sukûn : repos.

Surûr : joie, contentement.

Ṭa^{c}a : obéissance.

Tablîgh : transmission du message divin par l'Envoyé.

Ṭahâra : pureté.

Taḥrîf : altération d'un texte (de la Bible et de l'Évangile).

Tajallî : illumination, irradiation de la lumière divine.

Tanzîh : mode de penser qui consiste à mettre Dieu loin de tout ce qui n'est pas Lui ; *via negativa.*

Tanzîl : révélation par une suite de descentes des versets du Livre sur le Prophète. *Cf. inzâl :* révélation du Livre d'un seul coup, en une seule descente.

Taqwâ : pieuse crainte de Dieu, piété.

Tarîqa : la Voie mystique.

*Taṣannu*ᶜ *:* manière d'être affectée, affectation.

Taṣawwuf : la mystique *(cf. ṣûfi).*

Tawâjûd : effort pour parvenir à l'extase et à l'existence authentique.

Tawakkul : abandon confiant en Dieu. Aux degrés supérieurs, on a le *taslîm :* soumission sans réserve à la volonté de Dieu, et le *tafwîḍ,* la remise totale de soi et de tout ce qui se rapporte à soi à la seule décision de Dieu.

Ṭawâriq : touches divines instantanées.

Tawba : retour à Dieu, repentir. *Tawwâb :* 1) qui se tourne vers Dieu par le repentir, 2) qui se tourne vers l'homme pour accueillir son repentir (Dieu).

Tawḥîd : affirmation de l'unicité de Dieu ; unicité de Dieu.

^{c}*Ubûda :* adoration de Dieu qui s'est totalement emparé de l'être qui L'adore.

^{c}*Ubûdiyya :* adoration de Dieu par un cœur qui se donne à Lui. (*Cf.* ^{c}*ibâda :* service de Dieu, adoration par l'observance cultuelle.)

cUdhrî : nom d’une forme d’amour, qui se serait développée dans la tribu de cUdhra ; amour chaste qui n’a d’issue que la mort.

cUjb : amour propre.

Uns : intimité avec Dieu.

Wacd : promesse divine. Opposé à *wacîd :* menace.

Wadûd : aimant, chérissant (terme appliqué à Dieu).

Wahhâb : qui donne beaucoup (Dieu).

Waḥîd : unique, séparé des autres, seul. *Waḥda :* unicité. *Waḥdat-al-wujûd :* unicité de l’existence, monisme existentiel.

Wajd : extase, ou « instase ».

Waqt : moment du temps.

Wasîc : immense (Dieu).

Wijdân : sentiment intérieur.

Wujûd : existence. *Mawjûd :* être, étant. *Mûjid :* qui fait exister (Dieu).

Yaqîn : certitude, opposé à *shakk :* doute.

Zamân : temps, durée temporelle.
Zuhd : ascétisme.
Ẓulumât : ténèbres.

GLOSSAIRE DES TERMES HÉBRAÏQUES, ARABES ET GRECS CORRESPONDANTS

– Deux notions peuvent se correspondre, bien que les termes qui les expriment relèvent de racines sémitiques différentes.

– Deux termes formés sur des racines sémitiques communes peuvent exprimer des idées analogues, mais non identiques.

Abréviations. H : hébreu. A : arabe. G : grec. (RSC) : racine sémitique commune.

ACTION, œuvre. H. *ma^{c}aseh.* A. *^{c}amal.* G. ἔργον.

AGRÉMENT, complaisance, satisfaction. H. *râṣôh :* se complaire, agréer ; *m^{e}ruṣṣeh :* agréable. A. *raḍiya :* agréer, être satisfait de… ; *râḍî :* qui agrée, qui est satisfait de… ; *marḍî* (fém. *marḍiyya) :* agréé, agréable ; *riḍâ* et *riḍwân :* agrément, satisfaction, consentement. (RSC). G. εὐπροδέκτος : agréable.

ALLIANCE. H. *b^{e}rît^{h}*. A. *mîthaq ; ^{c}ahd* et *^{c}aqd :* alliance, pacte, contrat.

ÂME. H. *nep^{h}esh.* A. *nafs* (RSG). G. ψυχή.

AMOUR. H. *âhôb^{h} :* aimer ; *ahăb^{h}â(h) :* amour. A. *aḥabba :* aimer ; *maḥabba ; ḥubb :* amour ;

muḥibb : aimant ; *maḥbûb :* aimé (RSC). G. ἀγάπη : amour.

Amour de dilection. H. *hap*^{h}*lêh :* distinguer, préférer. A. *wadda :* chérir ; *mawadda :* amour de dilection, tendresse ; *wadûd :* qui aime, qui chérit (*cf.* H. *yad*^{h}*îd*^{h} *:* chéri, bien-aimé *(Cantique)*.

Autres termes exprimant l'idée de l'amour. H. *ḥeśed*^{h} *:* bonté, grâce, amour. Le verbe *râṣôh* qui signifie vouloir, se complaire, prend souvent le sens d'aimer. A. *arâda :* vouloir ; *murâd :* voulu, aimé ; *murîd :* voulant, aimant. De même en latin, *voluntas* signifie à la fois volonté et amour (*cf. Pax hominibus bonae voluntatis :* paix aux hommes qui sont l'objet de la volonté bonne, de l'amour de Dieu).

ARCHÉTYPE. H. *d*^{e}*mût*^{h} (sens primitif : similitude, image, exemple). A. *mithâl* (plur. *muthul*) : modèle, type, exemple ; de *mithl :*

semblable. ^{c}*Alâm al-mithâl :* le monde imaginal des archétypes.

ATTRIBUT. H. *middâ(h),* plur. *middôt*^{h} *:* mesure, qualité, attribut divin. A. *ṣifa* (plur. *ṣifât*) du verbe *waṣafa :* décrire, qualifier.

BEAUTÉ (de Dieu). H. *hôd*^{h}. A. *jamâl.*

CHAIR. H. *bâsâr :* chair, corps, homme en sa nature charnelle. A. *bashar :* homme, genre humain (RSC) G. σάρξ : chair, corps.

CŒUR. H. *lêb*^{h} et *l*^{e}*b*^{h}*ab*^{h}. A. *lubb* (plur. *albâb) :* cœur, esprit, intelligence (RSC). *Cf. ulû'l-albâb* (Coran) : les hommes doués de cœur, d'intelligence. Autres termes : A. *qalb* (plur. *qulûb) ; fu'âd ; ṣadr :* la poitrine (cœur dans le Coran). G. καρδία. Le cœur est parfois mis en rapport avec l'esprit et même identifié avec lui. H. *rû*^{a}*ḥ*. A. *rûḥ* : esprit (RSC).

COMPLAISANCE. Voir agrément.

CONJONCTION, communion. H. *d^{e}b^{h}êqût^{h} ; dâb^{h}ôq :* se joindre, s'attacher à … A. *waṣl ; ittiṣâl ; ittaṣala :* être en continuité ; être joint, lié à…

CONNAISSANCE. H. *da^{c}at^{h}*. A. *ma^{c}rifa ; ^{c}ârif :* celui qui possède la Connaissance cachée ; prend parfois le sens de gnostique. G. γνῶσις.

CRAINTE de Dieu. H. *paḥad^{h}*. A. *taqwâ :* crainte inspirée par la piété (voir piété) ; *cf. ittaqâ :* craindre Dieu ; *hayba :* crainte révérencielle, opposée à *uns :* familiarité, intimité ; *khawf :* peur, opposée à *rajâ' :* espérance.

CULTE de Dieu. Voir Service.

DÉLIVRANCE, salut. H. *gâ'ôl :* délivrer, racheter. A. *najâ :* sauver ; *najât :* délivrance, salut.

DEMEURE mystique. H. *mishkân* (plur. *mishkanôt*[h]). A. *manzila* (plur. *manâzil*) ; *maqâma :* station mystique.

DIEU. Nom commun : la divinité : H. *Êl*. A. *ilah* (RSC). G. θεός. Nom propre : le Dieu unique : H. *Elôhîm ; Yahveh*. A. *Allâh*. G. ὁ θεός. Dieu caché : H. *Êl. miśtatîr.* A. *al-Bâṭin* (Coran). G. θεός ἄγνωστσς : le Dieu inconnu (*Actes,* 17,23). Latin : *Deus absconditus.*

ÉMANATION. H. *aṣîlût*[h] *; ha'aṣel :* faire émaner. A. *fayḍ ; al-Fayyâḍ :* Celui qui déborde ; Dieu comme principe de l'émanation. *Cf.* G. ὑπερπλήρες (Plotin) : débordant, surabondant (l'Un). *Cf. fawq al-tamâm* (Avicenne) : Le premier Principe, Dieu, « au-delà de la complétude ».

ENVOI des messagers et prophètes. H. *shâlô*[a]*ḥ :* envoyer. A. *arsala :* envoyer ; *rasûl* (plur. *rusul*) :

Envoyé ; *Rasûl Allâh :* l'Envoyé de Dieu, *Muḥammad.* Tout *rasûl* est chargé d'un message : *risâla.* G. πέμπειν : envoyer ; άποστέλλειν même signification, d'où άπόστολος : envoyé, apôtre.

FIDÉLITÉ. Voir foi.

FLAMME d'Amour. H. *lehâb*^{h}*â(h) ; hit*^{h}*lahăb*^{h}*ût*^{h} *:* embrasement de l'âme. A. *lahab* et *lahîb :* flamme, ardeur du feu. (*Cf. nâr maḥabbat Allâh :* le feu de l'amour divin). (RSC.)

FOI. H. *ĕmûnâ(h).* A. *Îmân.* (RSC.) *Ĕmûnâ(h)* signifie aussi la fidélité de Dieu. *Cf.* A. l'adjectif *amîn :* fidèle, appliqué à Dieu dans le Coran. G. πίστις : foi

FONDEMENT. H. *y*^{e}*sôd*^{h}. A. *asas,* terme technique de la gnose ismaélienne.

Gloire de Dieu. H. *kâb*^{h}*ôd*^{h}. A. *majd ; majîd :* qui possède la Gloire (Dieu). G. δόξα.

Grâce, gratuité. H. *ḥên ; ḥinnâm :* gratuitement ; *ḥănînâ(h) :* grâce, faveur, pardon. A. *ni*^{c}*ma :* faveur, bienfait ; *faḍl* (avec l'idée d'un excédent de faveur).

Grandeur de Dieu. H. *g*^{e}*d*^{h}*ullâ(h)*. A. *jalâl*.

Gratuité. Voir grâce.

Homme. H. *âdâm* (nom commun) ; *îsh :* homme (mâle). A. *insân* (plur. *nâs*) ; *bashar :* genre humain ; *mar' :* homme (mâle).

H. *Âdâm qad*^{h}*môn :* l'homme primordial. *Cf.* A. *al-insân al-kâmil :* l'homme parfait.

Humilité. H. *k*^{e}*nî*^{c}*â(h)*. A. *tawâḍu*^{c} *; khuḍû*^{c}. G. ταπεινότης.

IDOLE. H. *êl gar :* dieu étranger ; *elîl* (plur. *elîlîm*) ; ^{c}*eṣeb*^{h} *:* statue d'idole ; *pesel :* image sculptée, idole. A. *ṣanam* (plur. *asnâm*) ; *wathan* (plur. *awthân*) : idole de pierre ou de bois ; *al-ghâwî* (plur. *ghâwûn*) : séducteur, Satan, idole.

INTELLIGENCE. H. *bînâ(h) ; t*^{e}*b*^{h}*ûnâ(h) ;* de *bîn :* distinguer (*cf.* A. *tamyîz,* de *mayyaza :* discerner). A. ^{c}*aql :* intelligence, intellect, raison.

INTENTION. H. *kavvânâ(h)*. A. *niyya*.

JUSTICE. H. *ṣed*^{h}*eq ; ṣ*^{e}*d*^{h}*âqâ(h) ; ṣaddîq :* juste. A. *ṣidq :* vérité, véracité, franchise ; *ṣiddîq* et *ṣâdiq :* juste. (RSC.) G. δικαιοσύνη : justice.

LIVRE. H. *śêp*^{h}*er* (racine *śâp*^{h}*or :* compter). A. *sifr* (RSC) ; *kitâb*. G. βίβλος.

LOI. H. *Tôrâ(h)*. A. *shari*^{c}*a ; shar*^{c}.

LUMIÈRE. H. *Ôr*. A. *nûr*. G. φῶς.

MAGNIFICENCE. H. *Tip*^{h}*’eret*^{h}*,* parfois identifiée avec *raḥămîm :* miséricorde. À rapprocher de l’arabe *raḥmâniyya* (Ibn ^{c}Arabî) : miséricorde de Dieu comme providence de l’ensemble de la création.

MISÉRICORDE. H. *raḥămîm, cf. reḥem :* sein maternel ; *râḥôm :* aimer tendrement, chérir ; *raḥămân :* miséricordieux. A. *raḥma ; raḥim :* sein maternel ; *raḥima :* avoir pitié de… ; *al-Raḥmân al-Raḥîm :* le Clément, le Miséricordieux (Dieu) ; *al-Raḥmâniyya :* la providence miséricordieuse universelle de Dieu (Ibn ^{c}Arabî).

NÉANT. H. ’*ayin*. A. ^{c}*adam.*

NOM. H. *shêm* (plur. *shêmôt*^{h}). A. *Ism* (plur. *asmâ’*) ; *al-asmâ’ al-ḥusnâ :* les plus beaux Noms de Dieu. (RSC.)

ORAISON. H. *t*^{e}*p*^{h}*illâ(h)*. A. *du*^{c}*â’,* à distinguer de *ṣalât :* la prière obligatoire quotidienne (cinq par jour). G. εὐχή.

ŒUVRE. Voir action.

PAIX. H. *shâlôm*. A. *salâm*. (RSC.) Dans le Coran, *al-salâm* est aussi un nom de Dieu. G. εἰρήνη.

PIÉTÉ. H. *ḥeśed*^{h} *; ḥâśîd :* l’hosmme pieux, à distinguer de *ṣaddîq :* le juste. A. *taqwâ*. G. ἔλεος (*cf. Matth.,* 12,7).

PRÉCEPTE, ordre prescrit. H. *miṣvâ(h),* plur. *miṣvôt*^{h}. A. *farḍ* (plur. *furûḍ*).

PROPHÈTE. H. *nâb*^{h}*i’* (plur. *n*^{e}*b*^{h}*î’îm*) ; *nabbê’ :* prédire. A. *nabî’* et *nabiyy* (plur. *anbiyâ’* et *nabiyyûn*) ; *nabba’a :* annoncer une nouvelle. G. προφήτης.

PROXIMITÉ. H. *qêrûb*^{h} *; qârôb*^{h} *:* proche. A. *qurb ; qarîb :* proche. Al-Muqarrabûn : les Rapprochés de Dieu (anges, prophètes, saints, le Messie Jésus fils de Marie).

PUISSANCE. Monde de la Puissance divine : H. *g*^{e}*b*^{h}*ûrâ(h)*. A. *Jabarût*. (RSC.)

RANÇON. H. *kôp*^{h}*er ; cf. kappârâ(h) :* expiation, pardon, grâce. A. *kaffâra :* expiation. (RSC.)

ROYAUTÉ. H. *melek*^{h} *:* roi. A. *malik,* même signification. Le monde de la Royauté divine : H. *mamlâk*^{h}*â(h)*. A. *malakût*. Le Royaume, monde du gouvernement divin : H. *malk*^{h}*ût*^{h} et *m*^{e}*lûk*^{h}*â(h)*. A. *mulk*. (RSC.)

REPENTIR. H. *t*^{e}*shûb*^{h}*â(h) ; shûb*^{h} *:* se tourner, revenir vers… A. *tawba ; tâba :* se tourner, se retourner ; *tawwâb :* 1. qui se tourne vers Dieu, repentant ; 2. qui se tourne vers les hommes pour

accueillir leur repentir (Dieu). (RSC.) G. μετάνοια.

Sagesse. H. *ḥok*^{h}*mâ(h)*. A. *ḥikma*. (RSC). G. σοφία.

Sainteté. H. *qôdesh ; qâdôsh :* saint (sainteté de Dieu ; Dieu saint). A. *quds :* pureté, sainteté : *quddûs :* saint. (RSC.) G. ἅγιος.

Salut. Voir délivrance.

Satisfaction. Voir agrément.

Secret intime. A. *sirr*. G. τὸ κρυφαῖον.

Service de Dieu. H. ^{c}*ab*^{h}*ôd*^{h}*â(h)*. A. ^{c}*ibâda ;* ^{c}*ubudiyya :* culte du cœur entièrement livré à Dieu ; ^{c}*ubûda :* esclavage spirituel au service de Dieu.

Signe. H. *ôt*^{h} (plur. *ôt*^{h}*ôt*^{h}) ; *môp*^{h}*êt*^{h} (plur. *môp*^{h}*t*^{h}*îm*) : prodige, signe. A. *âya* (plur. *âyât*) : prodige, signe.

TEMPLE. H. hêk^{h}âl (plur. *hâk^{h}âlôt^{h}*). A. *haykal* (plur. *hayâkil*). (RSC.) G. ναός.

TÉNÈBRES. H. *ṣ^{e}lâmîm.* A. *ẓulumât.* (RSC.) G. σκοτία.

TRANQUILLITÉ, quiétude. A. *sakîna.* La racine *sakana* a deux sens : 1. être en repos, au calme ; 2. habiter. L'hébreu *sh^{e}k^{h}înâ(h)* vient de la même racine sémitique. Mais ce terme n'a retenu que le sens d'habiter (H. *shâk^{h}ôn*) et désigne la résidence, puis la Présence de Dieu, A. *ḥaḍra* et *ḥuḍûr.* La tranquillité se dit aussi en arabe : *ṭuma'nina. al-nafs al-muṭma'inna* (Coran) est l'âme tranquille, apaisée.

TRÔNE. H. *kiśśê'.* A. *^{c}arsh ; kursî.* G. θρόνος.

TROUVER. H. *mâṣô' ; himmâṣê' :* être trouvé, exister. A. *wajada ; wujida :* être trouvé, exister ; *wujûd :* existence (G. τὸ εἶναι) ; *mawjûd :* existant,

étant. G. τὸ ὄν. Latin : *ens.*) ; *mûjid :* qui fait exister (Dieu).

UNIFICATION. H. *yiḥûd*^{h} *; yâḥôd*^{h} *:* être uni en un seul ; *yâḥîd*^{h} *:* unique. A. *ittiḥâd ; waḥada :* être unique ; *ittaḥada :* s'unifier, devenir un ; *wahîd :* unique. (RSC.)

UNITÉ. H. *aḥadût*^{h} *; eḥâd*^{h} *:* un. A. *waḥda* (*waḥdat al-wujûd :* unité de l'existence, monisme existentiel) ; *aḥad :* un ; *aḥadiyya :* unité monadique de l'essence divine (Ibn ^{c}Arabî) ; à rapprocher de l'*Ên Sôp*^{h}*,* le « sans fin », le « sans limite » de la kabbale. G. τὸ ἕ (neutre), parfois ó εἶς (masculin) chez Plotin.

VIE. H. *ḥayyîm.* A. *ḥayât ; ḥayy :* vivant ; al-Ḥayy : le Vivant, nom de Dieu. (RSC).

VOIE. H. *derek*^{k}. A. *ṭarîq*. (RSC.)

VOLONTÉ. H. *raṣôn*. A. *irâda :* volonté de complaisance ; *mashî'a :* volonté du décret.

VOYAGE. A. *safar.* G. πορεία (Plotin).

INDEX DES NOMS PROPRES ET NOTES SUR LES AUTEURS CITÉS

Abraham b. ^{c}Ezra. Penseur juif du XIIe siècle (1092-1167), sous la double influence de la doctrine rabbinique et du néoplatonisme. Pour lui le cœur est le premier véhicule de l'âme rationnelle. Il est l'organe de la connaissance rationnelle (*da*^{c}*at*^{h}). Le « grand mystère » est le retour du cœur-âme raisonnable à sa source, c'est-à-dire l'adhésion à Dieu. Aussi a-t-il mis l'accent sur la communion avec Dieu (*d*^{e}*b*^{h}*eqût*^{h}).

Abû'l-Barakât al-Baghdâdî. Philosophe et savant d'origine juive converti à l'Islam. Il traduisit son nom de Nathanaël par Hibat Allâh (Don de Dieu). Né dans la région de Mossoul vers 470 H/1077 C, il mourut à Baghdâd après 560 H/1165. Il apporta au système d'Avicenne de nombreuses modifications dans son *Kitâb al-Mu*ᶜ*tabar* (*Livre de ce qui peut être établi par réflexion personnelle*), qui est calqué pour une grande part sur le *Kitâb al-Shifâ'*. En particulier, il pense que chaque âme humaine est une espèce, c'est-à-dire qu'elle diffère spécifiquement de toutes les autres. Il fit aussi un commentaire de l'Ecclésiaste. Son œuvre exerça une grande influence sur Fakhr al-Dîn al-Râzî.

Abû'l-Faraj al-Iṣfahânî (ou *Iṣbahânî*). Historien, poète et littérateur arabe, né à Ispahan en 284 H/897 C, mort à *Bagdad* en 356 H/967 C.

Il était shî^{c}îte et fut favorisé par les Bûyides. Il reçut également un bon accueil à Alep, à la cour de Sayf al-Dawla. Il est célèbre par un ouvrage considérable, en vingt volumes dans l'édition de Bûlâq (1868), le *Livre des chants (Kitâb al-Aghânî)*. Il y recueillit les chants qui, sur l'ordre du calife Hârûn al-Rashîd, avaient été choisis par les plus célèbres musiciens de l'époque, tel Ibrahîm al-Mawṣilî. Il y ajouta des notices sur les poètes arabes, cita de nombreux vers, et donna d'importants renseignements sur les tribus, les coutumes, les modes de vie. Enfin il rapporta tout un lot d'anecdotes sur les poètes, leur entourage, califes, vizirs, gouverneurs. La poésie d'amour ^{c}*udhrî* tient une place importante dans cette œuvre.

Abû'l-Shîs. Poète arabe, mort vers 200 H/915 C. Il vécut à la cour d'Hârûn al-Rashîd. Il écrivit des panégyriques et des oraisons

funèbres, des poèmes cynégétiques et des chansons bachiques. Il n’est guère original. Cependant, les élégies sur les infirmités de la vieillesse, composées vers la fin de sa vie, expriment des sentiments personnels plus profonds.

Al-Anṭakî (Dâwûd b. ^{c}Umar al-Ḍarîr). Médecin arabe né à Antioche. Ayant appris le grec, il étudia les textes originaux de la science médicale. Il mourut à La Mecque en 1008 H/1599 C. Les questions concernant l’amour étant alors considérées comme dépendantes de la médecine, il fit un résumé de l’ouvrage de Muḥammad al-Sarrâj (mort en 500 H/1106 C), auquel il donna le titre de *Tazyîn al-aswâq fi tartîb ashwâq al-^{c}ushshâq*. Il y a réuni de nombreuses anecdotes sur l’histoire, souvent légendaire, des amants célèbres.

[c]Aṭṭar (Farîd al-Dîn Muḥammad b. Ibrâhîm). Poète mystique persan. Sa date de naissance n'est pas exactement connue. Il serait mort en 586 H/1190 C. Son poème le plus célèbre est *Le Colloque des oiseaux (Manṭiq al-Ṭayr).* Les oiseaux, conduits par la huppe (*cf.* le rôle de la huppe dans l'histoire coranique de Salomon et de la reine de Saba, Coran, sourate 27 « Les fourmis », verset 10 et suivants), partent à la recherche de Sîmurgh qu'ils se sont choisi pour roi. Tous périssent en route, sauf trente d'entre eux qui finissent par reconnaître la divinité en eux-mêmes. En persan *sî* signifie trente, et *murgh,* oiseau. Ainsi les *sî murgh,* trente oiseaux, s'identifient à Sîmurgh. Ils sont submergés par le *fanâ'* dans la réalité divine. [c]Attar est aussi l'auteur d'un poème en douze chants, *Le Livre divin (Ilâhî-nâmâ) :* un roi demande à ses six fils ce qu'ils souhaiteraient le plus au monde. Ils

expriment tous des désirs mondains. Leur père tente de leur inspirer un sens des valeurs spirituelles d'une plus grande élévation.

Augustin (saint). Père de l'Église latine, né en Numidie en 354, célèbre par sa conversion à l'orthodoxie chrétienne et connu surtout par ses *Confessions* et son livre sur *La Cité de Dieu.* Il lutta contre les Donatistes, les Pélagiens et surtout les Manichéens dont il avait partagé les opinions. En 391, il est sacré évêque d'Hippone. Contre Pélage, il met l'accent sur la grâce divine : on le surnomma par suite « docteur de la Grâce ». (*Cf. Traité de la grâce et du libre arbitre.*) Il fit de nombreux commentaires des livres saints, écrivit les *Soliloques* où il traite des rapports de l'âme à Dieu, et les *Rétractations* où il juge les œuvres et les erreurs de sa jeunesse. En philosophie, il suit Platon. Il est à l'origine d'une théologie appelée

augustinienne qui eut une énorme influence sur la pensée et la mystique chrétiennes occidentales, et dans laquelle la doctrine de l'amour de Dieu et de la connaissancce par intuition intellectuelle joue un rôle prépondérant.

Ba^{c}al Shêm Ṭôb^{h}. Ba^{c}al Shêm : Maître du Nom divin, est un titre donné, surtout dans les ouvrages de la kabbale et du hassidisme, à ceux qui possèdent la connaissance secrète du Nom de Dieu exprimé par le tétragramme YHVH. Ba^{c}al Shêm Ṭôb^{h} (en abrégé Besht), le fondateur du hassidisme moderne, de son vrai nom Israël b. Eliézer, est le plus connu de tous ceux qui ont porté ce titre. Il vécut de 1700 à 1760. Il serait né en Podolie, région de l'ouest de l'Ukraine, de parents pauvres, à une époque troublée par les guerres. À vingt ans, il se retira dans les Carpates où il se prépara à sa future tâche. Il y exerça différents métiers pour

vivre et entretenir sa famille. Sa renommée de guérisseur et de guide spirituel se répandit. La prière était son principal moyen d'approche extatique de Dieu. Il enseignait que tout Juif est membre de la *Sh*^{e}*k*^{h}*înâ(h)*. Tant qu'un membre reste attaché au corps, il peut être sauvé ; s'il s'en sépare, il est impossible de le réintégrer. Il mit l'accent sur l'importance de la charité. Pour lui la joie spirituelle dans la dévotion est le sentiment propre au Juif dans tous les moments de sa vie, mais surtout dans la prière. Opposé à l'ascétisme et à la multiplication des jeûnes qui engendrent la mélancolie et la tristesse, il pensait que la communion avec Dieu (*d*^{e}*b*^{h}*êqût*^{h}) n'exige pas le retrait du monde. Toute action faite au service de Dieu est accomplie en état de communion. D'après lui, le salut de l'âme individuelle précède la rédemption du monde, et son insistance sur le destin personnel remplace les perspectives

messianiques qui font dépendre de la venue du Messie la restauration finale de l'humanité. Au contraire le Messie viendra quand tous les hommes seront devenus capables de faire l'expérience de l'ascension spirituelle.

Bahya b. Paqûda. Mystique juif d'Espagne qui vécut au XIe siècle. A. Chouraqui parle à son sujet d'une « conversion au mystère de la vie cachée ». Il vécut son œuvre sur les *Devoirs des cœurs* avant de l'écrire. Il fut un « maître qui initia ses disciples aux profondeurs de la vie intérieure toute d'amour ». Il suppose connue la « science extérieure » répandue parmi les docteurs. « La vie intérieure est pour Bahya, comme pour les ascètes et les mystiques d'Islam et de Chrétienté, essentiellement la théorie des rapports entre l'homme et Dieu » (A. Chouraqui). La pure morale est, dans son œuvre, accessoire. Bien qu'antérieur

à Ghazâlî, auquel on peut le comparer, sa pensée a été influencée, dans une certaine mesure, par les soufis musulmans.

Bîrûnî (Abû'l-Rayḥân Muḥammad b. Aḥmad al-), un des plus grands savants de l'Islam médiéval, surtout célèbre comme mathématicien, astronome, minéralogiste. Il est né en 362 H/973 C dans un faubourg de Kâth dans le Kh^{w}ârizm (delta de l'Âmû-Daryâ) d'une famille pauvre d'artisans. Sa vie aventureuse l'amena en Inde, Sa connaissance du sanscrit lui permit d'acquérir une intéressante documentation sur la pensée indienne dont, néanmoins, il n'a pas saisi toute la complexité. Dans son livre sur l'Inde (*Kitâb al-Hind*), il expose, en autres sujets, les croyances religieuses et philosophiques de ce pays, telles qu'il les a comprises de son point de vue de Musulman. Il a tendance à rendre en termes de la théologie

islamique des notions qui en sont pourtant fort éloignées. En ce sens il est un témoin de première ordre de la réaction d'un esprit « occidental » à la pensée indienne. En outre, son esprit foncièrement scientifique, pour qui le langage mathématique est le seul langage de la science, l'amène à critiquer sévèrement la langue sanscrite, avec le foisonnement de son vocabulaire qui est plus porteur de mythes que notation de la réalité. Il est opposé à tout mysticisme, surtout quand des valeurs et des conceptions mystiques, pour lui « mythiques », envahissent, comme c'est le cas en Inde, les domaines de la connaissance objective. Il mourut vers 442 H/1050, probablement à Ghazna.

Bisṭâmî (Abû Yazîd al-). Un des plus curieux mystiques de l'Islam. Il passa sa vie à Bisṭâm dans le Khurâsân, et il y mourut en 234 ou 261 H/857 ou 874 C. Il n'a rien écrit, mais ses maximes furent recueillies et transmises par son entourage. Son

maître en soufisme fut un mystique ignorant de la langue arabe, Abû ^{c} Alî al-Sindi, mais, comme l'écrit H. Ritter (*Encyclopédie de l'Islam,* 2e édition, I, p. 167, col. 1), « il ne saurait être tenu pour certain que des influences indiennes atteignirent Abû Yazîd à travers cet homme ». Il eut un sens très développé de la majesté divine, et il ne cessa de se « travailler » pour faire tomber les « voiles » (*ḥujûb*) qui le séparaient de Dieu. « J'étais mon propre forgeron » (*ḥaddâd nafsî*). Non seulement le monde, mais le renoncement au monde, la commémoration de Dieu (*dhikr*) et en général les états mystiques, sont à ses yeux des obstacles en ce qu'ils sont choses humaines qui séparent de Dieu. Quand il pensa avoir annihilé son Moi par le *fanâ',* « comme les serpents se dépouillent de leur peau », il exprima sa transmutation en des formules (les *shaṭaḥât,* « locutions théopathiques ») telles que : « Gloire à

Moi ! Combien grande est Ma situation ! » ou « Je suis le Trône (^{c}*arsh*) et l'escabeau (*kursî*) ; Je suis la Table bien gardée (*al-Lawḥ al-Maḥfûz*) ; J'ai vu la Ka^{c}ba tourner autour de Moi » (alors que c'est le pèlerin qui fait le tour (*ṭawâf*) de la Ka^{c}ba). Il jugeait que le Paradis était une ruse par laquelle Dieu tenait les fidèles éloignés de son Mystère, en les comblant de délices qui sont autre chose que Lui. Tout ce qui n'est pas Dieu est illusion. (*Cf.* L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes,* Paris, ch. II, 3e partie, « Bisṭamî et l'ascèse du vide », pp. 115-130.)

Bonaventure (saint). Jean Fidanza de Toscane, le docteur séraphique (1221-1274), fut au XIIIe siècle le plus éminent représentant de l'École franciscaine. Une de ses dernières œuvres, l'*Itinéraire de la pensée vers Dieu (Itinerarium*

mentis in Deum) exprime le fond de sa doctrine. À propos des séraphins de la vision d'Isaïe (6,2), il écrit : « Par ces six ailes, on peut convenablement entendre les six illuminations qui suspendent le regard et grâce auxquelles l'âme est disposée, comme par des degrés et des itinéraires, à effectuer le passage jusqu'à la paix de la sagesse chrétienne par des transports extatiques. Par suite, l'image des six ailes séraphiques suggère les six échelons des illuminations qui commencent par les créatures et conduisent jusqu'à Dieu, auprès duquel personne n'est introduit, si ce n'est par le Crucifié. » Nul ne peut devenir un bienheureux, à moins de s'élever au-dessus de lui-même, « non par une élévation corporelle, mais par une élévation du cœur (*non ascensu corporali, sed cordiali*) ». Pour cela, l'homme a besoin d'une puissance supérieure qui l'élève et qui est la grâce de Dieu. Six facultés, correspondant aux six ailes,

définissent, prises deux à deux, trois degrés de la connaissance de Dieu : les sens et l'imagination qui font saisir les traces (*vestigia*) de Dieu dans les créatures extérieures à soi ; la raison et l'intellect qui font saisir à l'intérieur de soi-même et en soi-même (*intra se et in se*) l'image (*imago*) de Dieu ; l'intelligence et la fine pointe de l'âme (*apex mentis*) comparée à une étincelle, par lesquelles on est élevé au-dessus de soi (*supra se*) pour jouir du souverain Bien qui est Dieu. Les trois degrés de l'être humain sont donc l'âme (*anima*) sensible, l'esprit (*spiritus*) et la pensée (*mens*). On ne parvient au dernier degré de soi-même que par la prière (*oratio*) faite avec humilité et dévotion (*humiliter et devote*) et qui part du cœur (*ex corde*). Ainsi les créatures ne sont pas réduites à des « choses » : elles sont des « signes » par lesquels on peut parvenir à la contemplation de Dieu et à l'amour du Créateur.

Daqqâq (Abu ^{c}Alî al-). Mystique musulman, maître et beau-père de Qushayrî.

Dârânî (Abu Sulaymân). Mystique musulman, mort en 214 H/830 C. Il exerça son influence en Syrie. Pour lui, l'itinéraire mystique suit une gradation de faveurs divines qui ornent l'âme. Ce point de vue est à l'origine de la future doctrine des « étapes » (*maqâmât*) qui jalonnent l'ascension mystique.

Denys l'Aréopagite (Pseudo-Denys). Denys l'Aréopagite, converti par saint Paul, a été tenu par la suite pour le premier évêque d'Athènes. Au Ve siècle ou au VIe siècle, divers écrits dus à la plume des Chrétiens néoplatoniciens, furent répandus sous son nom. Ce sont *La Hiérarchie céleste, La Hiérarchie ecclésiastique, Les Noms*

divins et *La Théologie mystique.* Ces ouvrages, dans un langage symbolique souvent obscur, furent plusieurs fois commentés par les penseurs du Moyen Âge latin, et ils exercèrent une profonde influence sur l'expression des idées mystiques. Le *Commentaire des Noms divins* par saint Thomas d'Aquin est l'un des plus célèbres. Le thème principal de cette pensée est celui de l'ascension de l'âme selon la voie négative par le dépouillement des impressions sensibles, des pensées intimes, des raisonnements, jusqu'à ce qu'elle parvienne à la « ténèbre de l'inconnaissance » où elle est illuminée par « un rayon de la divine ténèbre », au-delà de toute lumière, au-delà de l'être.

^{c}Ezra b. Salomon de Gérone. Disciple d'Isaac l'Aveugle près de qui il fut formé à la kabbale à Porquières, près de Lunel, ^{c}Ezra fut un des maîtres

du cercle de Gérone au XIIIe siècle. Il fit un Commentaire du *Cantique des Cantiques ;* citons encore parmi ses œuvres *Le Mystère de l'Arbre de la connaissance (Śôd*^{h} ^{c}*Êṣ há Da*^{c}*at'*^{h} *»),* et le *Commentaire des récits du Talmud (Pêrûsh ha-Aggâdôt*^{h}). La notion de Néant est importante dans sa pensée. Le verset de *Job* (28,2) : « Mais la Sagesse, d'où provient-elle ? » est interprété dans le sens qu'elle provient du néant, le néant de la pensée, « le lieu où cesse toute pensée, ou plutôt le lieu où elle est la pensée divine elle-même » (G. Scholem, *Les Origines*..., p. 274). En ce sens, la *d*^{e}*b*^{h}*êqût*^{h} est présentée comme une communion avec le Néant, car Dieu est au-delà de toute pensée humaine : il y a là un « insaisissable » identifié avec la première *sep*^{h}*îrâh.* S.G. Scholem a traduit ce passage important (*ibid.,* pp. 320-321) : « Celui qui prie doit se considérer comme si Dieu lui

parlait et l’enseignait et l’instruisait, et comme s’il accueillait Ses paroles dans la crainte et le tremblement. Et qu’il songe que toutes les paroles qu’Il apprend aux hommes sont infinies, mais que la pensée humaine se déploie et monte jusqu’en son lieu d’origine, et quand elle y arrive ; elle s’interrompt et ne peut s’élever davantage […]. Aussi les hassidim de jadis élevaient-ils leur penser jusqu’à son lieu d’origine et mentionnaient-ils dans leur méditation les commandements et les paroles de la prière ; et de la mention des paroles et du penser qui y adhère (*ha-maḥăshâb*^{h}*â ha-d*^{e}*b*^{h}*êqâ*), les paroles obtenaient plénitude et bénédiction de la sphère du néant de penser… » Et Scholem de conclure : « L’adhésion du penser humain à la Sagesse divine a positivement pour résultat, d’après ^{c}Ezra, que les deux deviennent un » (*ibid.,* p. 322).

Ghazâlî (Abû Ḥâmid al-). Grand théologien et mystique de l'Islam qui vécut en Orient au xe siècle (450 H/1058C-505 H/1111 C). Il est célèbre par son ouvrage *Al-Munqidh min al-Ḍalâl (Le livre qui sauve de l'erreur),* où il fait une place au doute *(shakk)* dans la recherche de Dieu et où il découvre au-delà de l'intelligence rationnelle une faculté d'intuition qui la domine comme la raison domine la perception sensible. C'est la faculté qui est à l'œuvre dans la connaissance mystique. Il est l'auteur de l'*Iḥyâ' ᶜUlûm al-Dîn (Reviviscence des sciences de la religion)* dont la quatrième partie est consacrée au *taṣawwuf* (la mystique). Il a également exposé la doctrine des philosophes avicenniens dans *Maqâṣid al-Falâsifa (Les Buts des philosophes)* et il l'a critiquée dans *Tahâfut al-Falâsifa (L'Écroulement des philosophes)*. En théologie, il

a mis au point une doctrine du juste milieu, conforme aux idées de l’École ash[c]arite, entre ce qui était jugé comme trop rationaliste dans les thèses de l’École mu[c]tazilite, et comme trop littéraliste dans les Écoles qui refusaient de donner un sens figuré aux expressions anthropomorphiques du Coran. Il rédigea dans cet esprit son *Iqtiṣâd fi’l-I[c]tiqâd (Le Juste Milieu dans la croyance)*. Il attaqua également les gnostiques ésotériques *(al-Bâṭiniyya)*.

Ḥallâj (Abu Manṣûr b. Ḥusayn al-). Né dans le sud de l’Iran vers 244H/858C, il était d’une famille zoroastrienne. Son père se convertit à l’Islam. Très jeune Ḥallâj se sentit attiré par la vie mystique. Il fut « novice » *(murîd)* auprès d’un grand maître, Sahl al-Tustarî. Il entra plus tard, à Baghdâd, en rapport avec divers soufis. Il fit le pèlerinage en 895. Son activité de prédication, par

laquelle il voulait toucher toutes les âmes, lui attira l'hostilité de ceux des mystiques qui ne permettaient pas de divulguer le « secret ». Il choqua aussi par sa doctrine du pèlerinage spirituel qui, sans supprimer le *ḥajj* de La Mecque, parlait d'une Ka^{c}ba mystique. Il a, sinon introduit, du moins généralisé l'usage du mot ^{c}*ishq* employé dans la poésie profane pour désigner la passion amoureuse. Il est le grand représentant du « monisme testimonial », selon l'expression de L. Massignon. Dieu fait du mystique Son organe libre et vivant pour proclamer Son unicité. Le Coran, Parole éternelle de Dieu, énonce la formule du *tawḥîd :* « Il n'y a de divinité que Dieu », en s'adressant à l'Humanité *(al-Nâsût)* qui est ainsi le témoin primordial de l'unicité divine. Mais les hommes qui récitent cette formule des lèvres, ou même la méditent dans leur cœur, ne sont que des témoins imparfaits. L'extatique mû par l'amour

(ᶜishq), ou comme traduit L. Massignon, par l'essentiel désir de Dieu, s'unit à Lui dans la *Nâsût* primordiale qui recueille la Parole du *tawḥîd,* en témoigne authentiquement car elle s'identifie avec elle. D'où la célèbre locution théopathique *(shaṭḥ) :* « Je suis Dieu » *(Anâ'l-Ḥaqq),* ou « Je suis la Vérité créatrice ». Après deux arrestations et un long procès, Ḥallâj fut condamné à mort. Flagellé, mutilé, pendu à un gibet, il fut finalement décapité. Son corps fut brûlé et les cendres en furent jetées dans le Tigre en 922 de notre ère.

Ḥusayn b. ᶜAlî. Petit fils du prophète Muḥammad, fils de Fâṭima et du calife ᶜAlî, il est le troisième *imâm* des shîᶜites, après son père et son frère Ḥasan. Il fut massacré à la bataille de Karbalâ' en 61 H/860 C. Ses partisans, se reprochant de ne pas l'avoir suffisamment soutenu

dans sa tentative d’insurrection contre le pouvoir umayyade, formèrent un groupe de « repentants » *(al-Tawwâbûn)*. Ḥusayn est considéré par les shî^{c}ites comme un martyr. Sa mort dans des conditions atroces devint un thème de méditation et amena les penseurs de cette secte à réfléchir sur la valeur et le sens de la souffrance. Plusieurs *ḥadîth* à tendance morale et religieuse sont attribués à Ḥusayn.

Ibn ^{c}Abbâs. Un des plus grands savants de la première génération de Musulmans, il est le fondateur de l’exégèse coranique. Né trois ans avant l’hégire, il mourut en 68 H/687 C. Il est une des autorités les plus souvent citées par les commentateurs du Coran.

Ibn al-A^{c}rabî. Philologue de l’école de Kûfa (150 H/767 C-230 H/845 C). Il est souvent cité

dans le grand dictionnaire d'Ibn Manẓûr : *Lisân al-^{c}Arab*.

Ibn ^{c}Arabî (Muḥyî'l-Dîn). Un des plus importants mystiques de l'Islam, appelé « le plus grand Maître » *(al-Shaykh al-Akbar)*. Né à Murcie en 560 H/1165 C, il voyagea et vécut en Orient. Il mourut à Damas en 638 H/1240 C. Sa doctrine qui doit beaucoup au néoplatonisme, voire aux systèmes gnostiques, repose néanmoins sur une interprétation symbolique du Coran. Elle constitue une vision de l'univers fondée sur l'idée que chaque être est une manifestation épiphanique de Dieu, et est créé sur le patron des Noms divins. L'Essence de Dieu reste cachée dans son unité absolue. Mais à travers Ses Noms et Ses Attributs, Dieu Se révèle comme la Vérité *(al-Ḥaqq)* qui donne à chaque être de la création *(khalq)* la juste mesure de ce qu'il doit être. Chaque créature a une

nature comme composée de matière et de forme. Mais Dieu fait rayonner *(ishrāq)* sur elle une lumière qui lui donne son sens et sa valeur, ce par quoi elle manifeste Dieu. Ibn ^{c}Arabî appelle « ange » cette signification profonde de chaque être. Retrouver son ange, en union avec tous les autres anges qui expriment Dieu, tel est le but du « voyage » vers Dieu et du « voyage » en Dieu.

Ibn ^{c}Aṭâ’. Mystique musulman du III/IXe siècle, disciple fidèle de Ḥallâj en faveur de qui il témoigna lors de son procès. Il mourut en 309 H/922 C. Il disait : « La raison n’est qu’un instrument pour le culte de Dieu *(^{c}ibâda)*. On ne saurait en user pour s’approcher de Sa Seigneurie. » Dieu est connaissable par son œuvre créatrice. Mais Il se fait connaître aux âmes d’élite par Sa Parole et Ses Attributs. Enfin, aux prophètes, Il se fait connaître par Lui-même. Ibn

^{c}Aṭâ’ est un mystique de l’amour, comme Ḥallâj. « Quand le désir de l’Amour s’est purifié et parfait, il s’élève jusqu’à cette citerne d’onde pure ou Dieu pleut, perdurable, une eau vive » (trad. G. Anawati et L. Gardet).

Ibn Bâjja (Avempace). Célèbre philosophe d’Espagne qui vécut au VIe/XIIe siècle. Son *Épître de la Conjonction (Risâlat al-Ittiṣâl)* et son *Régime du solitaire (Tadbîr al-Muṭawaḥḥîd)* comptent parmi ses ouvrages les plus importants. L’homme doit s’isoler des sociétés imparfaites afin de s’élever jusqu’à l’état des « Bienheureux » *(al-su^{c}adâ’)* qui est obtenu quand l’intellect humain intellige l’intelligibilité de son propre être. La pensée d’Ibn Bâjja est la moins religieuse de toute la philosophie islamique. Il a lui-même critiqué les mystiques. Néanmoins ses vues sur la béatitude

dont l'homme est capable peuvent prendre une haute valeur spirituelle aux yeux d'un croyant.

Ibn Dâwûd. Juriste ẓâhirite (qui s'en tient au sens apparent des textes), il est surtout célèbre par l'ouvrage qu'il a composé sur l'amour, le *Kitâb al-Zahra (Livre de la fleur, ou de Vénus)*. La première partie, éditée par Nykl, est un recueil de vers qui sont destinés à illustrer une suite de thèmes relatifs à l'amour, à la conduite, à la psychologie des amants, à leurs devoirs. L'ouvrage n'a aucun caractère religieux. Mais il a soulevé de vives réactions parmi les croyants qui l'ont lu. Outre sa valeur documentaire, il est intéressant en ce sens. L. Massignon, qui a vu en Ibn Dâwûd un des initiateurs des conceptions « courtoises », s'est servi de lui pour cerner par opposition, la doctrine hallajienne de l'Amour.

Ibn Abî Ḥajala. Poète et prosateur arabe né à Tlemcen en 725 H/1325 C. Il voyagea en Orient, fit le pèlerinage, alla au Caire et à Damas et devint supérieur d'un couvent soufi aux environs du Caire. Mais il ne s'est pas spécialement intéressé à la composition d'ouvrages mystiques. Il fit des poèmes *(qaṣîda)* en l'honneur du Prophète. Le plus important de ses livres édités est le *Dîwân al-Ṣabâba (Recueil de la tendresse amoureuse),* où il utilise les matériaux fournis par des auteurs antérieurs et des contemporains, tels qu'Ibn al-A^{c}rabî *(Dîwân al-^{c}Âshiqîn,* recueil concernant les amants) et Ibn Dâwûd.

Ibn al-Jawzî. Polygraphe arabe, jurisconsulte ḥanafite, traditionniste, historien et sermonnaire, né à Baghdâd en 510 H/1116 C. Il fit une importante œuvre d'hérésiographe dans son *Talbîs Iblîs,* où il

critique en particulier les mystiques et réfute Hallâj. Il mourut en 597 H/1200 C à Baghdâd.

Ibn Muṭayr al-Asadî. Poète arabe du II/VIIIe siècle. Sa vie est mal connue. Il semble avoir voyagé à travers l'Arabie et il séjourna au Yémen. Certaines pièces qui nous restent de lui traitent de thèmes amoureux dans le style des Anciens.

Ibn ^cUyayna (Sufyân). Un des grands traditionnistes sunnites et juriste de l'école du Hedjaz. Il mourut en 198 H/814 C.

Isaac l'Aveugle. Né vers 1165, mort vers 1232 ou 36, est l'un des plus anciens représentants de la mystique kabbalistique. Il fut surnommé *sagî'-nahôr :* puissant en lumière. D'une famille de kabbalistes, il vécut à Porquières ou à Narbonne et

fut au centre de la kabbale provençale. Son influence fut considérable et ses élèves propagèrent et développèrent ses idées. Certains fragments de ce Maître citent le livre *Bahir* qu'on lui a, à tort, attribué, mais qui était considéré dans ce milieu comme une source véritablement authentique. Il y a dans ce livre des éléments bien antérieurs au XII[e] siècle. Le Dieu du Bahir est le Dieu du gnosticisme, « le Dieu qui fait entrer Ses forces dans le tissu de l'arbre cosmique des mondes, d'où sort et se développe tout être » (G. G. Scholem, *Origines*..., p. 77). C'est un Dieu dont la « plénitude » *(mâlê')* est bénédiction *($b^e k^h$ârâh)*. Inspirée par ces idées, la doctrine d'Isaac est initiatique et franchement symbolique. Élie se serait manifesté à lui, après s'être manifesté à son père Rabed et à son grand-père Rabbi David. Aussi est-il appelé le « troisième

Élie ». La science de la kabbale aurait donc été enseignée par le prophète Elie. Isaac domine tous ses contemporains par son autorité et l’influence durable qu’il a exercée. Néanmoins son style est obscur. Il fut un « maître de la prière ». G. Scholem écrit (*ibid.,* p. 272) : « Une vie d’oraison intense s’associe dans ce cercle à la doctrine de la *kawwana* et des instructions détaillées sont conservées d’Isaac pour les méditations à pratiquer durant la récitation de certaines prières. »

Ismâ^{c}îl Ḥaqqi al-Bursawî. Commentateur turc du Coran, très influencé par la mystique d’Ibn ^{c}Arabî ainsi que par la pensée et la poésie persanes. Il mourut en 1127 H/1715 C.

Ibn Sîna (Avicenne). Disciple de Fârâbî, il est l’un des plus grands philosophes de l’Islam. Sa

doctrine est inspirée du néoplatonisme. Dieu est l'Être dont l'existence est nécessaire *(wâjib al-wujûd)* et qui donne aux possibles d'exister. Les êtres découlent de Lui par une procession qui, à travers les Intellects des sphères célestes, appelés anges, aboutit à l'Intellect Agent, dont ne procède aucun autre intellect, mais qui donne leur forme aux êtres matériels du monde sublunaire, depuis les formes élémentaires jusqu'à la forme humaine. L'homme est capable de recevoir une lumière de l'Intellect Agent et de s'élever par le retour à Dieu dont parle le Coran. L'avicennisme s'ouvre donc sur une mystique. (On consultera sur ce point, L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne,* Paris, 1951.) Avicenne, né à Afshana, près de Bukhârâ en 370 H/980 C, mourut à Hamadân en 428 H/1037 C.

Jacob Anatoli. Médecin, prédicateur et philosophe juif qui vécut au XIII[e] siècle dans la communauté juive de Narbonne. Il séjourna à Naples où il jouit de l'amitié de l'empereur Frédéric II. Il traduisit en hébreu des œuvres arabes, en particulier d'Ibn Rushd (Averroès). Ses homélies philosophiques sont recueillies dans son livre *Malmâd ha-Talmîdîm (Instruction pour les étudiants)*. Il faut signaler sa doctrine de l'amour de Dieu pour ceux qui L'aiment et de l'amour des hommes pour Lui. Ces deux amours coexistent. On doit chercher Dieu avec toutes les facultés de l'âme subordonnées à l'âme rationnelle appelée cœur. Mais pour Le trouver, il faut observer les préceptes qui prescrivent cette quête de Dieu. C'est pourquoi l'Amant du *Cantique des Cantiques* dit : « J'ai cherché Celui qu'aime mon âme », puis : « J'ai cherché et ne l'ai pas trouvé ». La Torah est appelée « feu » d'après

l'interprétation rabbinique de Jérémie (23,29) : « Ma Parole est comme un feu, oracle de Yahveh. » En effet « elle incite la chaleur naturelle à l'amour de Dieu ». L'observance maintient la foi, et « la foi *('ămânâh)* est la vérité (ěmûnâh) solidement établie ». Cette conception intellectualiste de la foi conduit donc à un amour intellectuel de Dieu.

Jalâlayn : les deux Jalâl. On désigne ainsi le commentaire du Coran commencé par Jalâl al-Dîn al-Maḥallî et achevé par son disciple, le polygraphe Jalâl al-Dîn Suyûṭî qui vécut de 849 H/1455 C à 911 H/1505 C. C'est un commentaire perpétuel qui intercale dans le texte même du Coran les explications nécessaires à sa compréhension. Il est particulièrement utile pour déterminer le sens de certains termes.

Jean de la Croix (saint). Juan de Yepes y Álvarez, né à Fontiveros en 1542, entra au Carmel en 1563, fréquenta l'université de Salamanque et fut ordonné prêtre en 1567. Il participa, avec sainte Thérèse, à la réforme qui aboutit à la création de monastères de carmes déchaussés. Jean de la Croix, docteur de l'Église, est l'un des plus grands mystiques catholiques en même temps qu'un délicat poète. Ses œuvres principales sont justement des poèmes dont il donne un commentaire en prose. Les plus célèbres sont *Le Cantique spirituel, La Nuit obscure* et *La Vive Flamme d'amour*. L'influence du *Cantique des Cantiques* dans sa méditation est considérable. Il donne une grande importance à la purification des sens et de l'esprit (image de la nuit obscure) et à la valeur du « rien », la *nada,* dans l'ascension vers l'union mystique. Il mourut en 1591.

Jilânî ou Jîlî (^{c}Abd al-Karîm al-) originaire de Baghdâd, voyagea dans l'Inde où certains supposent qu'il reçut une influence qui marqua sa mystique. Max Horten (*Die Philosophie des Islam,* München, 1924) rapproche l'image de l'Homme parfait *(al-Insân al-Kâmil)* dans l'ouvrage de Jilânî qui porte ce titre, du νοητός ἄνθρωπος de Philon d'Alexandrie, de l'Homme Absolu *(al-Insân al-Muṭlaq)* des Frères de la pureté, mais aussi de la figure du Bouddha selon la philosophie du Mahâyâna (*op. laud.* pp. 347-348, note 150). Cela semble superficiel et arbitraire. Jilânî est dans la ligne de la pensée d'Ibn ^{c}Arabî. L'Homme Parfait est le prototype de l'humanité, qui donne son sens à toute la création. Il est la projection de ce qu'Ibn ^{c}Arabî appelle « lumière muḥammadienne » en laquelle et par laquelle tout ce qui vient à l'être existe comme manifestation de

Dieu. Jilânî mourut en 832 H/1428.

Juda b. Samuel Halévi, philosophe et poète juif, né à Tudèle en 1085. Sa poésie, marquée par les canons de l'École espagnole, prend un tour très personnel dans ses *Chants de Sion* inspirés par son désir d'émigrer en Palestine. Ayant enfin décidé de quitter l'Espagne et de faire un pèlerinage à Jérusalem, il mourut en route en 1141. Il est l'auteur du célèbre *Śêp^{h}er ha-Kuzarî* (ou *Khazarî*) écrit en arabe vers 1130 et traduit en hébreu par Juda b. Tibbon, ouvrage qui exerça une grande influence. Il imagine un dialogue entre un docteur juif et le roi des Khazars converti au Judaïsme. Il enseigne qu'il ne peut exister de communion réelle entre l'homme et Dieu que par l'intermédiaire de la foi d'Israël liée aux pratiques de la Loi révélée. « Selon sa thèse, tous les peuples constituent ensemble un organisme au sein

duquel Israël tient la place du cœur, ce qui lui impose, dans le cours de l'histoire, l'accomplissement de devoirs particuliers » (G. G. Scholem, *Les Origines…,* p. 88). Juda Halévi est célèbre par sa doctrine de la « chose divine » (arabe : *al-Amr al-ilâhî ;* hébreu : ^{c}*Inyân ĕlôhî*). L'âme d'Adam contenait cette « chose divine » qui est à la fois « don surnaturel et disposition humaine » (G. Vajda, *L'Amour de Dieu…,* p. 102). Le don prophétique s'est transmis du premier homme à la nation juive ; il est une manifestation de l'Amour de Dieu pour Ses élus, mais il n'est possédé que par des actes inspirés par l'amour de l'élu pour son Dieu. La Loi réalise un équilibre entre trois états : la crainte *(yir'ah),* l'amour *(ahăb*^{h}*âh)* et la joie *(simḥâh)*. Par chacun d'eux, l'homme fidèle peut se rapprocher de son Seigneur. La prière vivante est une rencontre avec Dieu : « Alors même que j'allais vers Toi, je Te

trouvai venant vers moi » *(b^{e}-ṣê'tî liqrat^{h}k^{h}â, liqrat^{h}î m^{e}ṣatik^{h}â).*

Junayd. Mystique du IIIe siècle de l'hégire, né à Nihavand, mort à Baghdâd en 298 H/910 C. Il fut le « shaykh » de Ḥallâj. Sa doctrine repose sur la méditation du « covenant prééternel », le *mîthâq,* dans lequel Dieu Se fait reconnaître comme Seigneur des hommes, ce qui est considéré comme l'expression fondamentale de Son Amour pour l'humanité. En retour, l'homme doit, par le détachement de tout, agréer la volonté de Dieu et s'y conformer. C'est ce que Junayd appelle *al-fanâ' bi'l-Madhkûr,* l'annihilation en Celui qui est présent à la mémoire (par le *dhikr*). Ainsi s'accomplit le retour à l'origine, dans la condition qui fut celle du *mîthâq.* Selon Junayd, l'amour produit « par permutation avec les qualités de l'aimant une pénétration des qualités de l'Aimé »

(trad. G. Anawati). C’est en cela que consiste l’union mystique.

Jurjânî (^{c}Alî b. Muḥammad al-), né en Iran en 740 H/1339 C, mort à Shîrâz en 816 H/1413 C. Il écrivit sur la logique et la grammaire, fit des commentaires d’ouvrages théologico-philosophiques. Il est l’auteur d’un *Livre des définitions, Kitâb al-ta^{c}rîfâṭ.*

Luria (Isaac b. Salomon Ashkénazî). Mystique juif, fondateur de la nouvelle kabbale (1534-1572). Il naquit à Jérusalem de parents allemands. Il alla tout enfant en Égypte après la mort de son père. À 17 ans, déjà versé dans la littérature rabbinique, il prit connaissance d’un manuscrit mystique et dès lors il se livra à la méditation. Il vécut six années dans l’isolement, étudiant des ouvrages tels que *Le Livre du Zohar,* tout en

s'adonnant à l'ascétisme. Vers 1570, il se fixa à Safed, en Palestine, qui était un centre de pensée kabbalistique en Orient. Il y fut très vite entouré de disciples. Mais il mourut de la peste en 1572. Trois notions, formant comme un mouvement dialectique, commandent le système cosmologique et mystique de Luria. 1) Le *ṣimṣûm* (concentration, contraction, retrait) qui est un « retrait de Dieu ». « Selon Luria, Dieu fut contraint de faire une place pour le monde, pour ainsi dire, en abandonnant une région à l'intérieur de Lui-même, une sorte d'espace mystique duquel Il se retira pour y revenir dans l'acte de la création et de la révélation » (G. G. Scholem, *Les Grands Courants…,* p. 278). L'homme Primordial *(Âdâm Qadmôn)* « n'est autre qu'une première figure de la lumière divine qui s'écoule de l'Essence de l'*En-Sof* dans l'espace premier du *Tsimtsum (Ṣimṣûm)* […]. C'est pourquoi il est la première et

la plus haute forme dans laquelle la Divinité commence à se manifester après le *Tsimtsum* » (*ibid.,* p. 283). 2) La brisure des vases *(sh^{e}b^{h}îrât ha-kêlîm),* idée dont l’interprétation est difficile. Selon Scholem et Tishby, il y aurait, mêlées à la lumière des *sep^{h}îrôt^{h},* avant la brisure des vases, des forces du mal appelées « coquilles » ou « écorces » *(q^{e}lîp^{h}ôt^{h}).* La brisure des vases est un procédé de purification destiné à éliminer ces coquilles « afin de donner une existence réelle et une entité séparée au pouvoir du mal » (*ibid.,* p. 284). Ainsi surgit le mal dans un royaume qui lui est propre. 3) Le *tiqqûn* ou restauration de l’unité de Dieu avec le secours de l’homme et de la sainteté de sa vie.

Maître Eckhart. Le plus grand maître de la mystique rhénane. Il naquit près de Gotha vers 1260 ; entré dans l’ordre des dominicains, il vint à

Paris au couvent de saint Jacques où il termina ses études théologiques. Il n'obtint le grade de « Maître » qu'en 1302. En 1304, il fut provincial de son ordre en Saxe. De 1314 à 1322, il enseigna à Strasbourg. Puis il devint « lecteur » à Cologne et sa renommée de prédicateur se répandit en Allemagne. Mais ses idées mystiques furent suspectées d'hérésie et il dut comparaître devant l'archevêque de Cologne en 1326. Il en appela au pape Jean XXII. Un procès s'ouvrit en 1327 à Avignon où il se présenta pour se défendre des erreurs qu'on lui attribuait et qui ne correspondaient pas à sa pensée véritable. Mais il mourut vers 1328. En 1329 une bulle du pape condamna vingt-huit de ses propositions. Des travaux récents montrent qu'il fut injustement accusé de panthéisme et le réhabilitent en témoignant de son orthodoxie fondée particulièrement sur les écrits de saint Paul et de

saint Augustin. Sa théologie a beaucoup d'affinités avec celle de saint Thomas d'Aquin. Mais il a également subi l'influence de Plotin et du Pseudo-Denys.

Nahmanide (Moïse b. Nahman), penseur juif espagnol né à Gérone en 1194, mort en 1270. Disciple d'Isaac l'Aveugle, il fut au Moyen Âge un des maîtres de la littérature talmudique et de la kabbale. Jusqu'à son émigration en Palestine, il fut Grand Rabbin de Catalogne. Il a décrit, en termes de la kabbale, l'ascension de l'âme à travers les mondes vers sa patrie dans les sphères supérieures. Il composa un commentaire de la Torah où il a fait entrer de nombreuses explications kabbalistiques et qui fut souvent commenté à son tour. Son autorité incontestée ne permettait pas de douter de l'orthodoxie de ses idées qu'il présentait « comme le véritable

mystère du Judaïsme » (G. G. Scholem, *Les Origines…,* p. 407). Il contribua à faire admettre les anciennes valeurs de la kabbale dans les milieux rabbiniques officiels. Son symbolisme, qui relève d'une tradition initiatique appelée « secret » *(śôd^{h})* diffère totalement de l'allégorie qui présente des idées philosophiques sous le dehors de concepts religieux. En cela il se différencie de la pensée de Maïmonide. Nahmanide ne voit aucune contradiction entre l'unité de Dieu de son monothéisme incontestablement juif, et les manifestations dans les *sep^{h}îrôt^{h}* dont chacune exprime un des aspects sous lesquels la Gloire de Dieu *(kab^{h}ôd^{h})* se révèle jusque dans la Présence divine, la *sh^{e}k^{h}înâh.*

Nûrî. Mystique musulman de l'école de Baghdâd, mort en 295 H/907 C. Ce qui caractérise

sa pensée, c'est l'insistance qu'il met sur la relation entre l'amour et la souffrance, au point qu'il tendait à aimer la souffrance pour elle-même. Il dépeint l'extase comme une flamme qui naît, dans l'intime de l'être, d'un désir passionné.

Qâshânî ou Qâshî (^{c}Abd al-Razzâq al-). Soufi de l'école d'Ibn ^{c}Arabî dont il exposa et défendit les idées. Sa vie est mal connue. Il serait mort en 730 H/1329 C. Il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages parmi lesquels il faut signaler son *Dictionnaire des termes techniques des soufis (Iṣṭilâḥât al-Ṣûfiyya)* et son *Commentaire du Coran (Ta'wîlât al-Qur'ân),* explication des symboles cachés sous la lettre dans l'esprit d'Ibn ^{c}Arabî.

Qurṭubî (Abû ^{c}Abd Allâh Muḥammad al-). Célèbre commentateur du Coran, originaire de

Cordoue. Il voit clairement les problèmes d'exégèse, fait une grande place à l'explication philologique, utilise le *ḥadîth* et s'intéresse à la détermination de la portée des sentences juridiques. Il voyagea en Orient et mourut à Minieh en Haute-Égypte, en 671 H/1273 C.

Qushayrî. Mystique musulman, mort en 469 H/1074 C. Il est l'auteur d'une *Épître (Risâla)* où il étudie les différents états mystiques en les rattachant à leur source coranique et en citant de nombreux auteurs spirituels. Il se propose de montrer que le soufisme est en accord avec le dogme musulman et en particulier avec la théologie ashʿarite. Nous avons emprunté à la *Risâla* de nombreuses citations de soufis.

Rabban Gamaliel. Docteur juif qui vivait au Ier-IIe siècle de notre ère. Il est l'auteur d'une prière

célèbre qui invoque Dieu en Son unité dans les différentes *sep*^{h}*îrôt*^{h}. Il distinguait, au-dessus du monde de la nature et du monde de l'âme et de l'intellect, un monde de la Vie.

Râbi^{c}a al-^{c}Adawîyya. Célèbre mystique des premiers temps de l'Islam qui a célébré le pur Amour gratuit. Ancienne joueuse de flûte, elle se consacra à la méditation et vécut retirée du monde à Baṣra où elle mourut en 185 H/801 C.

Râzî (Fakhr al-Dîn al-). Théologien, philosophe, juriste et commentateur du Coran, né à Rayy, près de Téhéran en 543 H/1149 C. Il est un des esprits les plus larges et les plus complets de l'histoire de la pensée musulmane. Théologien ash^{c}arite, il est disciple de Ghazâli. Mais philosophe, il se tourne vers Avicenne et réussit à faire une synthèse harmonieuse de ce qu'il

emprunte à ces deux maîtres opposés. Dans son commentaire du Coran : *Mafâtiḥ al-Ghayb (Les Clés de l'invisible),* il examine tous les aspects possibles des versets : philologique, théologique, juridique, historique, et il fait une place importante aux points de vue des mystiques. Il mourut en 606 H/1209 C.

Sarrâj (Ja^{c}far b. Aḥmad b. Ḥusayn al-). Né à Baghdâd en 417 H/1026 C, est l'auteur d'un recueil consacré à l'amour, intitulé *Les Arênes des amants (Maṣâri^{c} al-^{c}Ushshâq)*. Il a beaucoup emprunté à ses devanciers et fut à son tour exploité par ses successeurs. Il mourut à Baghdâd en 500 H/1106 C.

Suso (Bienheureux Henri -). Né à Constance en 1295 ou 1300, il fréquenta avec Tauler, le Studium Generale de Cologne. Dominicain, il n'a pas

l'ardeur spéculative de Maître Eckhart, ni la clarté pédagogique de Tauler. Mais il les surpasse par la finesse et la profondeur du sentiment, qualités qui lui permettent d'exprimer dans un style très vif la doctrine de ses maîtres saint Bernard, saint Thomas d'Aquin et Eckhart. Selon lui, il y a « première conversion » qui implique la retraite et le silence, une mortification « avec prudence et mesure » un détachement de tout ce qui est créé. La « seconde conversion » se réalise par la méditation sur les mystères du Christ ; la Vierge Marie est également un guide sur la voie qui mène à Dieu ; les souffrances de ce monde font participer à la souffrance du Fils de Dieu. Tout se résume en ces trois termes : *Entbildet werden von der Creatur, gebildet werden mit Christus, überbildet werden in die Gottheit* (Perdre forme du côté de la créature ; prendre forme avec le

Christ ; être transformé au-dessus de sa forme dans la Divinité). Suso mourut en 1366.

Tauler (Jean). Né à Strasbourg vers 1300, mort en 1361, Tauler est un disciple de Maître Eckhart sous la direction duquel il acheva ses études au Studium Generale de Cologne. Dominicain, il fut prédicateur à Strasbourg. À Bâle (1339-1343), il devint la figure centrale des « Amis de Dieu ». En 1346, il revient à Strasbourg où il dirigea un groupe de ces Amis de Dieu. Sa doctrine synthétise de façon originale et cohérente des éléments néoplatoniciens (Pseudo-Denys), augustiniens et thomistes. Sa doctrine de la purification des sens et de l'esprit annonce l'enseignement de Jean de la Croix. Il faut renoncer au sensible et à sa volonté propre par la pratique de la mortification. Il y a trois niveaux de l'homme : le sensible, le rationnel et le spirituel.

Le « fond » de l'âme est une passivité ouverte à l'action de Dieu ; l'esprit *(Gemüt)* donne aux facultés la possibilité de se tourner vers l'infini. La voie de l'ascension est unique et passe par trois étapes : voie purgative, voie illuminative et voie unitive. Tauler recommande la sincérité, la docilité et la mesure. Il s'élève contre toutes les formes de pharisaïsme. Il combattit les « Frères du Libre Esprit ». Cette secte, qui apparut vers le milieu du XIIIe siècle, surtout dans les pays du Rhin, fut condamnée au concile de Vienne en 1312. Ses adeptes estimaient que l'homme peut atteindre un tel degré de perfection qu'il ne peut plus pécher. Parvenu à ce degré, il n'a plus besoin de prière et de mortification ; il peut permettre à son corps tout ce qui lui plaît ; il n'est plus tenu à aucune obéissance humaine et n'a plus à observer les préceptes de l'Église. L'homme peut acquérir dès cette vie la béatitude car toute nature intellectuelle

est en soi bienheureuse, et n’a donc pas besoin de la lumière de la grâce. La lutte que Tauler engagea contre ces doctrines fait ressortir clairement sa position propre. Notons enfin qu’il fut des fidèles qui défendirent Maître Eckhart contre ceux qui l’accusaient d’hérésie.

Tawḥîdî (Abû Ḥayyân al-). Un des maîtres de la prose arabe au IVᵉ/Xᵉ siècle à Baghdâd. On connaît mal le lieu de sa naissance (Nîshâpûr, Shîrâz, Wâsiṭ ou Baghdâd). Il serait né entre 310 et 320 H/922-932 C. Il mourut très âgé après 400 H/1008 C. Son œuvre est un écho de la culture arabe de son temps en Iraq. Il ne cessa d’intriguer pour se faire une place parmi les puissants, avec des alternances de hauts et de bas. Vers la fin de sa vie, dégoûté des hommes et de la société, il brûla ses livres et se tourna vers la méditation des valeurs religieuses. Il écrivit les *Ishârât al-*

Ilâhiyya (Les Signes divins), une série d'invocations d'une profonde spiritualité. En théologie, il avait toujours eu de grandes affinités avec le mu[c]tazilisme, et il s'attacha en particulier à la thèse que Dieu ne crée que les existences, alors que les essences, avant d'exister, sont ce qu'elles sont, mais dans l'état de néant (*fi ḥâl al-[c]adam*), de sorte que, une fois qu'elles ont reçu l'existence, elles restent dans la créature un pôle de négativité. Tawhîdî tire de cette doctrine que l'homme ne peut prétendre exister qu'en s'attachant totalement à Dieu, le seul qui puisse donner existence (*al-Mûjid*). Au contraire, en s'attachant à lui-même, à sa propre essence, il se tourne vers le néant.

Thérèse de Cepeda, connue sous le nom de Thérèse d'Avila. Une des plus grandes mystiques de la chrétienté. Elle naquit à Avila en 1515 et fut élevée dans un couvent augustinien. À 18 ans, elle

se fit admettre au Carmel de l’Incarnation où la règle était relâchée. D’abord déçue, elle finit par s’accommoder d’une discipline qui ne rompait pas toutes les attaches avec le monde. C’est en 1554 que se situe sa « conversion ». Malgré l’incompréhension des religieuses qui l’entouraient, elle se livra à l’oraison. Son humilité l’engagea à se soumettre aux lumières d’un directeur qui fut un moment le provincial général des jésuites. Elle eut d’ailleurs plusieurs confesseurs et se donna pour règle une parfaite obéissance. Elle fut favorisée de nombreuses visions sans jamais penser qu’elles constituaient par elles-mêmes le but et le sommet de la vie contemplative. Sa sévérité à l’égard d’elle-même, sa lucidité, voire son humour, font d’elle une mystique vraiment humaine, sans rien enlever à la sublimité de son expérience. Les faveurs exceptionnelles qu’elle reçut de Dieu ne la

détournèrent pas du souci de servir son prochain. Non seulement elle dirigea et soutint les religieuses dont elle eut la charge, mais elle intervint pour régler des situations religieuses ou même profanes qui concernaient des laïcs ou des prêtres. Malgré une violente opposition, elle réforma le Carmel, agissant en accord avec Jean de la Croix. Elle rétablit la règle des « carmes déchaussés » dans plusieurs couvents et elle parcourut l'Espagne, avec des aventures de toutes sortes, pour fonder de nouveaux monastères. Le récit qu'elle a fait de ces activités dans *Le Livre des Fondations,* est d'une lecture passionnante. Aucun mystique n'accorda aussi parfaitement action et contemplation. Son œuvre est d'un intérêt considérable, surtout en ce qu'elle a de direct. Outre *Le Livre de sa vie (Libro de su vida),* signalons *Les Chemins de la perfection* et *Le Château de l'âme* avec sa description des

demeures mystiques. Elle mourut en 1582, au couvent d'Alba et fut canonisée par Grégoire XV en 1621. Elle est docteur de l'Église.

Ṭûsî (Nâṣir al-Dîn al-). Philosophe et théologien shî^{c}ite, mort en 672 H/1273 C. Il écrivit un commentaire des *Ishârât wa'l-Tanbîhât* d'Avicenne. M. A. Goichon, dans sa traduction française des *Ishârât* sous le titre de *Directives et Remarques* (Beyrouth-Paris, 1951), a donné de nombreux passages de ce commentaire.

^{c}Umar b. Abî Rabî^{c}a. Célèbre poète arabe, mort vers 100 H/719 C. Il représente la poésie citadine et le *ghazal* (poésie érotique). Il avait la réputation méritée d'un débauché et la plupart de ses vers sont légers. Il a même un côté sacrilège, dans la mesure où il s'exerçait à séduire les femmes qui faisaient le pèlerinage de La Mecque. Néanmoins,

il semble qu'il ait connu un amour véritable qu'il a chanté d'une façon émouvante.

Washshâ' (Abû'l-Ṭayyib Muḥammad b. Isḥâq al-). Écrivain arabe et grammairien. On sait peu de chose de sa vie. Il aurait enseigné dans une école élémentaire, et donné des leçons au palais du calife al-Muᶜtamid. Il mourut à Baghdâd en 325 H/936 C. Il est connu par son ouvrage intitulé *Kitâb al-Muwashshâ* dans lequel il énonce plusieurs opinions concernant l'amour et esquisse une sorte de code de l'amour dans une société qu'il décrit avec soin, celle des « Raffinés » (*al-Ẓurafâ'*) qui étaient des précieux avant la lettre.

Wâsiṭî (Abû Bakr Muḥammad al-). Disciple de Ḥallâj qui infléchit la doctrine du Maître vers un monisme existentiel. Il enseigna la doctrine de la préexistence des âmes, et expliqua l'accord de la motion divine de nos actions avec la transcendance

absolue de l’acte divin par la notion d’un « aspect éternel » des choses produites dans le temps (*qidam al-muḥdathât*). Il conçoit l’union à Dieu comme une union en Ses attributs. Il vécut en Irâq et dans le Khurâsân, et mourut en 331 H/942 C.

BIBLIOGRAPHIE

ANAWATI (G. C.) et GARDET (Louis), *Mystique musulmane,* Paris, 1976.

ANCELET-HUSTACHE (Jeanne), *Maître Eckhart et la mystique rhénane,* Le Seuil, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1956.

– *Maître Eckhart. Les Traités,* traduction et introduction, Le Seuil, Paris, 1971.

– *Le Bienheureux Henri Suso (Les maîtres de la spiritualité chrétienne),* Textes et études, Paris, 1943.

AUGUSTIN (saint), *Les Confessions,* texte établi par Pierre de Labriolle, 2 volumes, Les Belles-Lettres, Paris, 1925.

BAHYA IBN PAQUDA, *Introduction aux Devoirs des Cœurs,* traduit et présenté par André Chouraqui. Introduction de J. Maritain, Paris, 1950.

BLACHÈRE (Régis), *Le Coran,* traduction selon un essai de reclassement des sourates. Vol. I, *Introduction au Coran,* Paris 1947 ; vol. II et III, *Le Coran,* traduction, Paris, 1949-1951. Nombreuses notes.

BUBER (Martin), *Die chassidischen Bücher.*

– *L'Amour de Dieu et Vidée de divinité* (L'homme, le monde, l'histoire), *Cahiers du collège philosophique,* 1948.

– *Le Je et le Tu,* traduction G. Bianquis, coll. Philosophie de l'esprit, Paris, 1938.

BUGAULT (Guy), *La Notion de « prajñâ » ou de sapience selon les perspectives du « Mahâyâna »,* Paris, De Boccard, 1968.

CHOURAQUI (André), *Histoire du Judaïsme,* PUF, coll. Que sais-je ?, Paris, 1968.

DHORME (Edouard), *La Bible, Ancien Testament,* 2 vol., coll. La Pléiade, Paris, 1956, 1959.

GARDET (Louis), *Expériences mystiques en terres non chrétiennes,* Paris, sans date.

GARDET (Louis) et LACOMBE (Olivier), *L'Expérience du Soi,* Paris, 1981.

GERSHOM G. Scholem, *Le Messianisme Juif,* préface, traduction, notes et bibliographie par Bernard Dupuy, Paris, 1974.

– *Les Grands Courants de la mystique juive,* traduction M. M. Davy, Paris, 1977.

– *Les Origines de la kabbale,* traduction Jean Loewenson, Paris, 1979.

HAMIDULLAH. *Le Saint Coran* (introduction, traduction et notes), 8e éd., Beyrouth, 1973.

HERBELOT d', *Bibliothèque orientale.*

HULIN (Michel), *Le Principe de l'Ego dans la pensée indienne classique : la notion d'Ahaṃkâra,* Paris, 1978.

JEAN DE LA CROIX, *Œuvres,* traduction nouvelle par la mère Marie du Saint-Sacrement, carmélite, 4 volumes, Bar-le-Duc, 1933-1937.

LACOMBE (Olivier), *L'Absolu selon le Védanta,* 2e édition, Paris, 1966.

– *Approches négatives de l'Absolu dans la pensée indienne,* La Table ronde n° 182, Paris, 1963.

MASSIGNON (Louis), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* nouvelle édition, Paris, 1954.

– *Akhbâr al-Hallâj,* 3e édition, Paris, 1957.

– *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam,* 2e édition, 4 volumes, Bibliothèque des

Idées, NRF, Paris, 1975.

MASSON (Denise), *Le Coran,* introduction, traduction et notes, préface de J. Grosjean, coll. La Pléiade, Paris, 1967.

MICHON (Jean-Louis), *Le Soufi marocain Aḥmad Ibn ᶜAjîba et son Miᶜrâj,* Paris, 1973.

MÜLLER (Ernst), *Der Sohar und seine Lehre,* Vienne-Berlin, 1920.

PHILON d'Alexandrie, *De specialibus legibus,* livre I, traduction Suzanne Daniel, Le Cerf, Paris, 1975.

PLOTIN, *Ennéades,* édition et traduction par Emile Bréhier, Les Belles-Lettres, Paris, 1924.

POITREY (Jeannine), *Introduction à la lecture de sainte Thérèse d'Avila, Bibliothèque de spiritualité,* 13, Paris, 1979.

SIAUVE (Suzanne), *Aṣṭâdaśabhedanirṇaya,* édition critique, traduction et notes, Institut

français d'indologie, Pondichéry, 1978.

THÉRÈSE d'AVILA (sainte), *Œuvres complètes,* traduction par le R. P. Grégoire de Saint-Joseph, Le Seuil, Paris, 1949.

– *Lettres,* 4 volumes, Paris, 1939.

VAJDA (Georges), *L'Amour de Dieu dans la théologie juive au Moyen Âge,* Paris.

– *La Théologie ascétique de Bahya ibn Paquda,* Cahiers de la Société asiatique, 1947.

Vocabulaire de théologie biblique (ouvrage collectif), Le Cerf, Paris, 1962.

DU MÊME AUTEUR

JÉSUS, FILS DE MARIE PROPHÈTE DE L'ISLAM
Desclée, 1981

LE CORAN, CUIDE DE LECTURE
Desclée, 1983

ASPECTS DE LA PENSÉE MUSULMANE
Vrin, 1987

L'ISIAM
Desclée, 1988

JÉSUS DANS IA PENSÉE MUSULMANE
Desclée, 1988

RÉFLEXIONS CHRÉTIENNES SUR LES MYSTIQUES MUSULMANS

L'Œil, 1989

en collaboration

ISLAM, CIVILISATIONS ET SOCIÉTÉS

ouvrage collectif

sous la direction de Paul Balta

Éditions du Rocher

« Spiritualités vivantes » Collection fondée par Jean Herbert

au format de poche

1. *La Bhagavad-Gitâ,* de Shrî AUROBINDO.
2. *Le Guide du Yoga,* de Shrî AUROBINDO.
3. *Les Yogas pratiques (Karma, Bhakti, Râja),* de Swâmi VIVEKÂNANDA.
4. *La Pratique de la méditation,* de Swâmi SIVANANDA SARASVATI.
5. *Lettres à L'Ashram,* de GANDHI.
6. *Sâdhanâ,* de Rabindranâth TAGORE.
7. *Trois Upanishads (Ishâ, Kena, Mundaka),* de Shrî AUROBINDO.
8. *Spiritualité hindoue,* de Jean HERBERT.
9. *Essais sur le Bouddhisme Zen,* première série, de Daisetz Teitaro SUZUKI.
10. – *Id.,* deuxième série.

11. – *Id.,* troisième série.

12. *Jnâna-Yoga,* de Swâmi VIVEKÂNANDA.

13. *L'Enseignement de Râmakrishna,* paroles groupées et annotées par Jean HERBERT.

14. *La Vie divine,* tome I, de Shrî AUROBINDO.

15. – *Id.,* tome II.

16. – *Id.,* tome III.

17. – *Id.,* tome IV.

18. *Carnet de pèlerinage,* de Swâmi RAMDAS.

19. *La Sagesse des Prophètes,* de Muhyi-d-dîn IBN'ARABÎ.

20. *Le Chemin des Nuages blancs,* d'ANAGARIKA GOVINDA.

21. *Les Fondements de la mystique tibétaine,* d'ANAGARIKA GOVINDA.

22. *De la Grèce à l'Inde,* de Shrî AUROBINDO.

23. *La Mythologie hindoue, son message,* de Jean HERBERT.

24. *L'Enseignement de Mâ Ananda Moyi,* traduit par Josette HERBERT.

Nouvelles séries dirigées par Marc de Smedt

25. *La Pratique du Zen,* de Taisen DESHIMARLU.

26. *Bardo-Thödol. Le Livre tibétain des morts,* présenté par Lama ANAGARIKA GOVINDA.

27. *Macumba. Forces noires du Brésil,* de Serge BRAMLY.

28. *Carlos Castaneda. Ombres et lumières,* présenté par Daniel C. NOËL.

29. *Ashrams. Grands Maîtres de l'Inde,* d'Arnaud DESJARDINS.

30. *L'Aube du Tantra,* de Chogyam TRUNGPA et H. V. GUENTHER.

31. *Yi King,* adapté par Sam REIFLER.

32. *La Voie de la perfection, L'enseignement secret d'un maître kurde en Iran,* de BAHRÂM ELÂHI.

33. *Le Fou divin. Yogi tantrique tibétain du XVIe siècle,* de Drukpa KUNLEY.

34. *Santana, l'enseignement de Maître Goenka en Inde,* de Dominique GODRÈCHE.

35. *Dialogues avec Lanza del Vasto,* par René DOUMERC.

36. *Techniques de méditation et pratiques d'éveil,* de Marc de SMEDT.

37. *Le Livre des secrets,* de BHAGWAN SHREE RAJNEESH.

38. *Zen et arts martiaux,* de Taisen DESHIMARU.

39. *Traité des Cinq Roues (Gorin-no-Sho),* de Miyamato MUSASHI.
40. *La Vie dans la vie. Pratique de la philosophie du sâmkhya d'après l'enseignement de Shrî Anirvân,* de Lizelle REYMOND.
41. *Satori. Dix ans d'expérience avec un Maître Zen,* de Jacques BROSSE.
42. *Discours et sermons,* de HOUEÏ-NÊNG, traduit par Lucien HOULNÉ.
43. *Tao Te King,* de LAO TSEU.
44. *Questions à un Maître Zen,* de Taisen DESHIMARU.
45. *Les Contes des arts martiaux,* recueillis par Pascal FAULIOT et présentés par Michel RANDOM.
46. *Essais sur les mystiques orientales,* de Daniel ODIER et Marc de SMEDT.
47. *Zen et vie quotidienne,* de Taisen DESHIMARU.
48. *Le Désert intérieur,* de Marie-Madeleine DAVY.
49. *La Sagesse de l'éveil,* textes présentés par Marc de SMEDT.
50. *L'Esprit guide, entretiens avec Karlfried Durckheim,* par Frantz WOERLY.

51. *Les Appeleurs d’âmes. L’Univers chamanique des Indiens des Andes,* de Sabine HARGOUS.

52. *Le Chemin de la Lumière, la Voie de Nur Ali Elâhi,* par BAHRÂM ELÂHI.

53. *L’Art de la réalisation,* de CHANDRA SWAMI.

54. *Le Trésor du Zen,* de Maître DOGEN, traduit et commenté par Taisen DESHIMARU.

55. *Aphorismes,* de TCHOUANG TSEU, présentés par Marc de SMEDT.

56. *L’Esprit caché de la liberté,* de Tarthang TULKU.

57. *Métanoia. Phénomènes physiques du mysticisme,* d’Aimé MICHEL.

58. *L’Enseignement de Ramana Maharshi,* traduit par A. DUPUIS, A. PERRELI et J. HERBERT.

59. *Le Bol et le Bâton,* cent vingt contes Zen racontés par Maître Taisen DESHIMARU.

60. *Traité de l’amour,* d’Ibn’ARABÎ, introduction, traduction de l’arabe et notes de Maurice GLOTON.

61. *L’Évangile de Thomas,* traduit et commenté par Jean-Yves LELOUP.

62. *L’Enseignement du Dalaï-Lama,* de Tenzin GYATSO, traduit par G. TULKU, G. DREYFUS et A. ANSERMET.

63. *La Montagne vide, anthologie de la poésie chinoise,* traduction de Patrick CARRÉ et Zéno BIANU.
64. *Mystères de la sagesse immobile,* de Maître TAKUAN, traduction et présentation de Maryse et Masumi SHIBATA.
65. *La Sagesse du désert, aphorismes des Pères du désert,* de Thomas MERTON, traduction de Marie TADIÉ.
66. *La Pratique du yoga intégral,* de Shrî AUROBINDO, textes groupés, traduits et préfacés par Jean HERBERT.
67. *L'Autre Rive,* textes fondamentaux du Zen commentés par Maître Taisen DESHIMARU. Présentation par Evelyn de SMEDT.
68. *Méditation et santé selon les traditions et médecines chinoises,* de Gérard EDDE.
69. *Métaphysique et psychologie,* de Shrî AUROBINDO.
70. *Le Mesnevi. 150 contes soufis,* de DJÂLAL AL-DÎN RÛMÎ.
71. *Initiation et sagesse des contes de fées,* de Dennis BOYES.
72. *Initiation aux Livres des Morts égyptiens,* de Fernand SCHWARZ.
73. *Ivre de Tao. Li Po, voyageur, poète et philosophe, en Chine, au* VIII*e siècle,* textes réunis et présentés par

Daniel GIRAUD.

74. *Futuwah, traité de chevalerie soufie,* traduit et introduit par Faouzi SKALI.

75. *Qui suis-je ? La quête sacrée,* par Jean KLEIN.

76. *L'Évangile de Jean,* traduit et commenté par Jean-Yves LELOUP.

77. *Les Secrets du Soi,* suivi par *Les Mystères du Non-Moi,* de Mohammad IQBAL.

78. *L'Arbre de Vie. Introduction à la Cabale,* de Z'ev Ben Shimon HALEVI.

79. *Le Livre des œuvres divines (Visions),* de Hildegarde de BINGEN, présenté et traduit par Bernard GORCEIX.

80. *Instructions fondamentales. Introduction au bouddhisme Vajrayana,* de Kalou RINPOTCHE.

81. *Le Prophète,* de Khalil GIBRAN.

82. *La Paix monastique,* de Thomas MERTON.

83. *Le Fou et le Créateur,* de Daniel PONS.

84. *Zen et christianisme,* d'Evelyn de SMEDT.

85. *Le Livre divin,* de Fariddudine ATTAR.

86. *Écrits sur l'hésychasme,* de Jean-Yves LELOUP.

87. *Le Sable et l'Écume,* de Khalil GIBRAN.

88. *Les Fleurs de Bouddha, une anthologie du bouddhisme,* de Pierre CRÉPON.
89. *Yoga-Sutras,* de PATANJALI, traduction du sanscrit et commentaires de Françoise MAZET.
90. *Nuages fous,* d'IKKYÛ, traduit du japonais et commenté par Maryse et Masumi SHIBATA.
91. *Écrits,* du père Henri LE SAUX, choisis et présentés par Marie-Madeleine DAVY.
92. *Le Jardin de roses (Gulistan),* de SAADI. Traduction et préface d'Omar Ali Shah.
93. *Trois messagers pour un seul Dieu,* de Roger ARNALDEZ.

Album *« Spiritualités vivantes »*

Offrande, texte et photos de Daniel PONS.

« Espaces libres » Collection dirigée par Marc de Smedt

au format de poche

1. *Éloge du Silence,* de Marc de SMEDT.
2. *L'Érotisme et le Sacré,* de Philippe CAMBY.
3. *L'Aura. Le corps de lumière,* de David TANSLEY.
4. *La mort est une autre naissance,* collectif avec préface de Marc ORAISON.
5. *La Magie des plantes,* de Jacques BROSSE.
6. *L'Esprit des jeux,* de Marc de SMEDT, Jean-Michel VARENNE et Zéno BIANU.
7. *Sourates,* de Jacques LACARRIÈRE.
8. *Les Âges de la vie,* de Christiane SINGER.
9. *Je m'appelle toi,* de Jacques SALOMÉ.
10. *Henry Thoreau, l'éveillé du Nouveau Monde,* de Gilles FARCET.
11. *Zen et self-control,* de Taisen DESHIMARU.

12. *Les Médecines sacrées,* de Claudine BRELET-RUEFF.

13. *Le Symbolisme du corps humain,* d'Annick de SOUZENELLE.

14. *Vivre mieux et guérir par les couleurs,* de Andrée SCHLEMMER.

15. *Sur les pas de Bouddha,* de Marc de SMEDT.

16. *Les Religions et la Guerre,* de Pierre CRÉPON.

17. *L'Évangile de la Colombe,* de ORIA.

18. *Alexandra David-Neel. Aventure et spiritualité,* de Jacques BROSSE.

« L'Expérience intérieure » Collection dirigée par Marc de Smedt

Traversée en solitaire, de Marie-Madeleine DAVY.

Le Jeu de l'amour et de la sagesse, de Denise DESJARDINS.

Sur la barque du temps, de Jean E. CHARON.

À la recherche du christianisme perdu, de Jacob NEEDLEMANN.

Journal d'une guérison spirituelle, de Nancy AMPHOUX.

Le Maître d'âme, de Christian CHARRIÈRE.

L'Absurde et la Grâce, de Jean-Yves LELOUP.

« Spiritualités vivantes »

Grand format

La Voie soufie, de Faouzi SKALI.

Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie, de Jean DURING.

Enseignements essentiels, du DALAÏ-LAMA, prix Nobel de la Paix.

Thomas Merton, un trappiste face à l'Orient, de Gilles FARCET.

L'Église et les Religions ou le désir réorienté, du père Jacques VIDAL.

L'Expérience du Zen, de Thomas HOOVER.

Soleil de prières, anthologie de prières du monde entier, de Sylvie REFF.

Rencontres avec Carlos Castaneda et Pachita la guérisseuse, de Maurice COCAGNAC.

Femmes en quête d'absolu, d'Anne BANCROFT.

« Paroles vives » Collection dirigée par Jean Mouttapa et Marc de Smedt

Le Jardinier, de Roger BICHELBERGER.

Jésus fils de l'homme, de Khalil GIBRAN.

Parole du passant, de Jean SULIVAN.

De miel et de fiel, d'Alain CHAPELLIER.

La Contagion de Dieu, de Jacques PAUGAM.

Hors collection

Écrits de Sénanque, de Emmanuel MUHEIM.

Le Rire du Tigre, de Marc de SMEDT.

Gurdjieff et A. R. Orage en Amérique, de Louise WELCH.

Pour une vie ardente, mille pensées de sagesse, de Georges ROUX.

Entre source et nuage, la poésie chinoise réinventée, de François CHENG.

Revue « *Question de* »

60. *Alexandra David-Neel.*
61. *Tibet. Une culture en exil.*
62. *Astrologies indienne, arabe, chinoise et occidentales.*
63. *Racines et secrets de la franc-maçonnerie.*
64. *Psychologies transpersonnelles.*
65. *L'Esprit des hauts lieux.*
66. *Les Ermites.*
67. *La Méditation.*
68. *L'Apocalypse de Jean.*
69. *La Prière.*
70. *Les Demeures du sacré. Pour une architecture initiatique.*
71. *La Mort et ses destins.*
72. *La Structure absolue. Raymond Abellio.*
73. *Le Lieu du Temple. Géographie sacrée et initiation.*
74. *Prophètes d'aujourd'hui.*
75. *Méditer et agir.*
76. *Nouvelles émergences.*
77. *Anthologie de l'extase.*
78. *Le Maître de Nô. Armen Godel.*
79. *L'Enracinement et l'ouverture. Jean-Yves Leloup.*

80. *Le Sacrement de l’Instant. Présence de Jean Sulivan.*
81. *Karlfried Graf Durckheim.*
82. *L’Esprit visionnaire.*
83. *Khalil Gibran, poète de la sagesse.*
84. *Du maître spirituel au guide intérieure, en Orient et en Occident.*
85. *Hasard et intuition. Yi-king et civilisation.*